

الوُجود الإلهي
عندَ ابنِ أبي الحديد

الدكتور رؤوف الشّمري



الوجود الإلهي

عند ابن أبي الحديد



الدكتور رؤوف الشمّريّ

شمّري، رؤوف أحمد،
الوجود الإلهيّ عند ابن أبي الحديد / تـأليف رؤوف الشـمّريّ. ـ : مجمـع البحـوث الإسلاميّة ، ١٤٣٥ق. = ١٣٩٢ش .
٢٩٨ ص.
ISBN 978-964-971-709-8
فيپا.
١. ابن ابي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، ٥٨٦ ـ ٦٥٥ ق. ـ نظريه درباره خداشناسـي.
٢. خداشناسي. الف. بنياد پژوهشهاي اسلامي. ب. عنوان.
BP ٥٥ / ٣ / ٨١٣٩٢ ش ٢ الف ٢٩٧ / ٩٩٨
كتابخانة ملي جمهوري اسلامي ايران ٣٢٢٨٩٣٤



الوجود الإلهيّ

عند ابن أبي الحديد

الدكتور رؤوف الشمّريّ

الطبعة الأولى ١٤٣٥ ق. / ١٣٩٢ ش. / ١٠٠٠ نسخة
الثمن ٧٥٠٠٠ ريال إيراني
الطباعة: مؤسسة الطّبع والنشر التّابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة
مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قمّ)٧٧٣٣٠٢٩
www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

الإهداء

إلى شركائي في رحلة الاغتراب: زوجتي العلويّة أم مصطفى، وولدَيّ مصطفى ومرتضى،أُهدي هذا الجهد، تذكرة بهموم مشتركة.



المقدّمة

يُعدّ ابن أبي الحديد أحد أعلام الاعتزال، الذين تمتّعوا بالاحترام والتقدير خلال القرن السابع الهجريّ، وتشهد له توليته مناصب عدّة، أهمّها: كاتب ديوان الخلافة أيّام المستنصر، تلك الأيّام التي كان يصفها بأنّها أيّام غرّاء زاهرة.

إنّ الجديد ليس خَلق أفكار من عدم لا أصل له، إنّما الجديد في الفكر هو أن تضيف إسهاماً إلى ما تقدّم، يستند في بنائه وقوامه إلى أصول سابقة ولاحقة. من هنا حاولتُ ـ جهد إمكاني ـ في هذه الدراسة إبراز شخصيّة ابن أبي الحديد بثوب جديد غير معروف عند أغلب الباحثين، وهو أنّه متكلّم تفلسف على قدر اجتهاده، وفق ما ظهر من قائمة مؤلّفاته واهتمامه بشؤون

الفلسفة بحسب آرائه وتعليقاته فيها.

لكنّ من الملاحظ هنا أنّه بالرغم من عناية الباحثين الموجّهة للتراث الكلاميّ والفلسفيّ، فإنّ ابن أبي الحديد لم ينل مثل هذه العناية، بل على العكس من ذلك، نجد ضرورة الاهتمام به مفكّراً وليس شارحاً هنا، وهناك حاجة إلى البحث الدائم للكشف عن نصوصه ومتونه الأصليّة، ولذلك نلاحظ ندرة الدراسات الفلسفيّة والكلاميّة عنه من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الفكر الاعتزاليّ حظي باهتمام الباحثين والدارسين نتيجة تمتّعهم بمكانة متميّزة من تاريخ الحركات العقليّة في الإسلام، لكن ابن أبي الحديد لم يلق ذلك الاهتمام بدراسة مستقلّة ـ حسب علمي ـ باستثناء ما قام به الأستاذ علي محيي الدين من خلال دراسة سيرته العامّة وآثاره الأدبيّة والنقديّة.

فالمعروف عن ابن أبي الحديد ـ نتيجة لعدم الكشف عن سيرته بصورة دقيقة ـ أنّه أديب من خلال بعض مؤلّفاته، أمثال الفلك الدائر على المثل السائر، والقصائد العلويّات السبع، والمستنصريّات، ومؤرّخ من خلال شرحه على نهج البلاغة، الذي كانوا يستخرجون منه نصوصهم التي تؤيّد فكرة من أفكارهم. نعم كان متكلّماً، مستجمِعاً لكلّ شروط المتكلّم في المنهجيّة وقوّة الحِجاج، المستندة إلى موسوعيّة الفكر، واستيعاب آراء الفرق الكلاميّة السابقة عليه والمعاصرة له.

ونحن إذ نقدّم ابنَ أبي الحديد اليوم، كشخصيّة كلاميّـة، لهـا مكانتها في الوسط الاعتزاليّ، إنّما نكشف عن شخصيّة إسـلاميّة ذات فكر عربيّ أصيل، ساهمَت في بناء صرح الحضـارة العربيّـة الإسلاميّة من جانب، وعقيدة الاعتزال من جانب آخر، ومن هنـا كانت الحاجة إلى تحقيق جادّ ومفصَّل في دراسـة مسـتقلّة لآراء متكلّم معتزليّ مثلِه في الجانب الكلاميّ، فكان هـذا الجهـد فـي هذه الدراسة.

وكانت خطّتي في تناول هذه الدراسة، أن قسّمتها إلى فصول خمسة، تحدّثتُ في الفصل الأوّل عـن سـيرة ابـن أبـي الحديـد الشخصيّة، تلك السيرة التـي تضـمّنت اسـمه ونَسَـبه، والخلفـاء الذين عاصـرهم، والعصـر الـذي عـاش فيـه، والمناصـب التـي تقلّـدها، وأهـمّ أسـاتذته، مـع الإشـارة إلـى مؤلّفاتـه الفلسـفيّة والكلامية بشيء من التفصيل، خاتماً هذا الفصل باستعراض أهمّ أفكاره الفلسفيّة والكلاميّة، التي تبيّن منها أنّـه قـد تنـاول معظـم المباحث الكلاميّة المشـهورة التـي بحَثهـا ـ مـن قبـل ـ شـيوخ الاعتزال الأوائل.

أمّا الفصل الثاني، فقد تناولتُ فيه مَـدرك وجـوب معرفـة الله تعالى: هل هو العقل أم السمع، ممهّداً له بالحديث عـن الوجـود الإلهيّ وضرورة الإيمان به، كما تناولتُ المعرفة الخاصّـة لِـذات الله تعالى.

كما تضمّن الفصل الثالث أدلّة إثبات واجب الوجود عند ابن أبي الحديد، فقِسمٌ منها وفق مسلك المتكلّمين، مثل دليل الحدوث، وقسم آخر وفق مسلك الفلاسفة، مثل دليل الواجب لِذاته، في حين جعل دليل الحركة هو الدليل الذي انفرد به الإمام عليّ عليه السلام، ولم يسبقه أحد من المتكلّمين إليه، على حدّ تعبيره.

وكانت الصفات الإلهية الثبوتيّة ـ بقسميها: الذاتيّة والفعليّة ـ من حصّة الفعل الرابع، مسبوقة بتمهيد مهمّ، استعرضتُ فيه آراء فِرق المسلمين في مسألة علاقة الصفات بالذات، مع رأي ابن أبي الحديد في مذهب كلّ فريق من فِرق المسلمين بشأن علاقة الصفات بالذات، سيّما رأيه في المعاني القديمة، التي قال: إنّ الأشعريّ وأصحابه قد أثبتوها، وتمييزه مذهب أبي هاشم في الأحوال من مذهب غيره فيها، كالباقلّانيّ والجوينيّ في أوّل قولَيه.

أمّا الفصل الخامس، فقد تناولتُ فيه الصفات الإلهيّة السلبيّة، التي تطرّقَت إليها كتبُ الفلاسفة والمتكلّمين، وهي تنزيه الله تعالى من الجهة والرؤية والجسميّة والحلول والاتّحاد ... إلخ، فيما سجّله ابن أبي الحديد في هذا السياق المعتزليّ، وبيّن رأياً له فيه، على نحو من الأنحاء.

لقد كان ابن أبي الحديد في كلّ هذه الدراسة صاحب رأي حرّ، لا يلتزم ـ على الدوام ـ بنهج أصحابه، و هو القائل: ونحن لا ننصر مذهباً بعينه، وإنّما نذكر ما قيل، وإذا جرى بحث نظريّ

قلنا ما يقوى في أنفسنا منه[١].

وكانت مادّة هذه الدراسة بكلّ فصولها ومباحثها، مستقاة من الموجود المتداول من آثار ابن أبي الحديد، خصوصاً شرحه على النهج، وتعليقاته على محصّل الأفكار لفخر الدين الرازيّ.

أمّا خاتمة هذه الدراسة، فقد ركّزتُ فيها على ما استخلصتُه من مباحثها، على نحو بيّنتُ فيه جدوى هذه الدراسة.

وكانت مصادر ومراجع هذه الدراسة ـ باستثناء ما استعنتُ به في استيضاح المسائل التاريخيّة لسيرته ومؤلّفاته ـ مصادر ومراجع فلسفيّة وكلاميّة، استفدتُ منها معرفة آراء أبرز فلاسفة الإسلام، أمثال الكنديّ والفارابيّ وابن سينا والغزاليّ وابن رشد، كما استفدتُ من خلالها معرفة آراء أبرز متكلّمي الفِرق الإسلاميّة، أمثال الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ من الإماميّة، والباقلّانيّ والبغداديّ والجوينيّ من الأشعريّة، في حين اقتصرَت معرفتي بآراء المعتزلة على المتداول من آثارهم؛ لندرة ما وصل إلينا من كتُبهم، من خلال أبي الحسين الخيّاط والقاضي عبد الجبّار وأبي الحسين البصريّ.

على أنّي لم أجد في المراجع الأوروبيّة ـ فيما يتّصل بابن أبي الحديد ـ ما يستحقّ التنويه في هذا المجال.

---

١. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٥- ١٩٦٥، ١٦/ ٢٣٤.

ولابدّ لي هنا أن أشير إلى أنّ جلّ اعتمادي في إعداد هذه الدراسة، كان على المصادر القديمة والميسّرة، التي بذلتُ الجهد المضني للحصول عليها قدر المستطاع، ذلك أنّ تدوين الحقائق يحتاج لأقرب مصدر له صلة بهذه الحقيقة أو تلك، وإلّا تراني مضطرّاً للرجوع إلى المراجع الحديثة. وقد اضطررتُ في أحيان كثيرة إلى الاقتباسات المطوّلة من ابن أبي الحديد، لبيان آرائه والمحافظة على أصولها، لذا أستميح القارئ الكريم عن ذلك؛ لأنّ من غير النافع إعادة صياغة أقواله متى تعذّر عليّ ذلك.

وختاماً أقول: إنّ هذه الدراسة تنتظر من أهل الاختصاص الكشف عن وجوه اللبس، التي ربّما أحاطت بها من دون قصد، سواء في المنهجيّة أو عرض الأفكار، فالكمال للكامل وحده سبحانه، وصدق الله تعالى حيث قال: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾ [النساء: ٨٢].

صدق الله العليّ العظيم



الفصل الأوّل

سيرة ابن أبي الحديد

تمهيد

ابن أبي الحديد

مؤلّفاته الفلسفيّة والكلاميّة

أفكاره الفلسفيّة والكلاميّة

ابن أبي الحديد المتكلّم المتفلسف



تمهيد

ابن أبي الحديد، أحد أشهر أعيان القرن السابع الهجريّ، له مكانته في أوساط علماء عصره، إلّا أنّه لم تتوافر حتّى الآن دراسة عنه ـ حسب علمي ـ سوى دراسة واحدة للأستاذ علي محيي الدين، الذي تناول فيها آثار ابن أبي الحديد الأدبيّة والنقديّة[1].

ولعلّ عدداً من الدارسين المعنيّين بتراث المعتزلة الفكريّ، لا يعلمون أنّ لابن أبي الحديد مؤلّفات فلسفيّة وكلاميّة، استطاع من خلالها، بيان وجهة نظر أصحابه في معظم المسائل الفلسفيّة والكلاميّة، من خلال شرحه بعضها، وتعليقه على بعض آخر منها، ونقضه على الثالث، وتأليفه مؤلّفاً مستقلّاً رابعاً.

وإذا كان ابن أبي الحديد معروفاً في أوساط الدارسين، بأنّه

---

١. محيي الدين، علي جواد: **ابن أبي الحديد، سيرته وآثاره الأدبيّة والنقديّة**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة ١٩٧٧.

أديب ومؤرّخ، فإنّ هذه الدراسة، محاولة جديدة للكشف عن شخصيّة كلاميّة، لها آراء مستقلّة، جديرة بأن تجد لها مكاناً في دائرة الفكر الكلاميّ للمعتزلة.

بيد أنّ فقدان بعض آثاره، وهو أمر يؤسَف عليه، ينبغي ألّا يكون عاملاً يقتضي الإعراض عن دراسة آرائه الكلاميّة والفلسفيّة، وعليه سنجعل ما بين أيدينا من نصوصه المتوافرة، منطلقاً لدراسة واحد من أهمّ الموضوعات عند ابن أبي الحديد، وهو الوجود الإلهيّ بجميع مطالبه، حتّى إذا تكاملتْ النصوص في نهاية هذه الدراسة، سنتعرّف إلى مكانته الحقيقيّة بين متكلّمي عصره.

ابن أبي الحديد

هو عزّ الدين أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسين هبة الله ابن محمّد بن أبي الحديد المدائنيّ[١]، الحكيم الأصوليّ[٢]. وصفه معاصره ابن الفوطيّ، ت ٧٢٣هـ ، بقوله: من أعيان العلماء، وأكابر الصدور والأماثل، حكيماً فاضلاً، عارفاً بأصول الكلام،

---

١. ابن الفوطيّ: **تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب**، تحقيق: د. مصطفى جواد، دمشق ١٩٦٢ – ١٩٦٧، ج٤/ ق١/ ١٩٠.

٢. ابن الفوطيّ: **معجز الآداب في معجم الألقاب**، القاهرة ١٣٢٩هـ ، مطبوع في ذيل المجلّد الرابع من **شرح نهج البلاغة**، ص ٥٧٥.

يذهب مذهب المعتزلة[١] وعلى خطى هذا المذهب كانت مناقشاته ومناظراته، إذ له مع الأشعريّ والغزاليّ والرازيّ ـ ابن الخطيب ـ كتب ومواقف[٢] وعدّه الصنعانيّ، ت١١٢١هـ ، إماماً في علم الكلام[٣] كما وصَفه ابن خلّكان، ت ٦٨١هـ ، وابن شاكر الكتبيّ، ت ٧٦٤هـ ، بـ «الفقيه»[٤] وآخرون بـ «الأصوليّ»[٥].

وُلد بالمدائن سنة ستّ وثمانون وخمسمائة[٦] ونشأ بها وتلقّى عن شيوخها ودرس المذاهب الكلاميّة فيها[٧].

والده: هبة الله بن أبي الحديد، قاضي المدائن وخطيبها، وأحد العدول فيها، كان فقيهاً على مذهب الإمام الشافعيّ، وقد

---

١. نفس المصدر.

٢. أبو الفضل إبراهيم، محمّد : **مقدّمة شرح نهج البلاغة**، ط٤، دار إحياء الكتب العربيّة ١٣٨٥هـ ١٩٦٥، ص١٣، وهي الطبعة التي اعتمدتُ عليها في هذه الدراسة.

٣. الصنعانيّ، يوسف بن يحيى: **نسمة السحر في ذِكر مَن تشيّع وشَعر**، مخطوطة مكتبة الشيخ محمّدرضا فرج الله، النجف الأشرف ٧٨/٢.

٤. ابن خلّكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء هذا الزمان**، تحقيق: د. إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٦٨ـ ١٩٧٢، دار صادر، ٣٦١/٥، ابن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥١، ١/ ٥١٩.

٥. ابن الفوطيّ: **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ ق١/ ص١٩٠، بدليل إشارته إلى كتبه الأصوليّة راجع: **شرح نهج البلاغة**١٧/ ٢٠٢، ١٨/ ٣٦٧، ٢٠/ ٣٤.

٦ . نفس المصدر، ص١٩١، ابن شاكر: **فوات الوفيات** ٥١٩/١.

٧ . أبو الفضل إبراهيم: **مقدّمة شرح نهج البلاغة**١/ ١٤.

حدّث بالمدائن وبغداد، ولد سنة ٥٣٠هـ، وتوفّي سنة ٦١٣هـ[١].

إخوته ثلاثة

الأوّل: موفّق الدين، كان أديباً فاضلاً، شاعراً محسناً مترسّلاً، مشاركاً في أكثر العلوم[٢]، وكان أشعريّاً في الأصول[٣]، خلافاً لأخيه ـ عزّ الدين ـ الذي كان معتزليّاً، توفّي سنة ٦٥٦هـ[٤].

الثاني: أبو البركات، محمّد بن هبة الله، وصفه ابن الساعي، ت٦٧٤هـ، بأنّه كان أديباً فاضلاً، موصوفاً بالذكاء، وكان عنده فضل غزير وكتابة ضبط تامّ، ويقول الشعر[٥].

الثالث: عبد اللطيف، كان فقيهاً على مذهب الإمام الشافعيّ، وكان موصوفاً بالفضل، وله نظر في علم الكلام والأدب[٦]، توفّي سنة ٦٠١هـ[٧].

---

١. المنذريّ: **التكملة لوفيات النقلة**، تحقيق: د. بشّار عوّاد معروف، النجف الأشرف ١٩٧١، ٤/ ٢٤٥.

٢. اليونينيّ: ذيل **مرآة الزمان**، حيدر آباد ١٩٥٤ ـ ١٩٦١، ١/ ١١١.

٣. ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، القاهرة ١٣٥١، ٥/ ٢٨٠.

٤. ابن الفوطيّ: **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، منسوب إليه، تحقيق: د. مصطفى جواد، بغداد ١٣٥١، ص ٣٢٦.

٥. ابن الساعي: **الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير**، تحقيق: د. مصطفى جواد ١٩٣٤، ٨٨/٩؛ ابن الفوطيّ: **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ق١/ ١٩٠.

٦. المنذريّ: **التكملة لوفيات النقلة** ٨٤/٢.

٧. نفس المصدر.

أمّا عقبه فلم تخبرنا المصادر التاريخيّة التي تناولَت سيرته الشخصيّة، عن ذِكر عقب له، إلّا أننا نستفيد من نصّ أورده ابن أبي الحديد نفسه في شرحه على نهج البلاغة، ما يشعر بأنّ لصاحبنا أهلاً وولداً، فهو يقول ـ مقدّماً لبعض شعره ـ: ومن شعري أيضاً في المعنى، وكنتُ أنادي به ليلاً في مواضع مقفرة خالية من الناس، بصوت رفيع، وأجدح قلبي أيّام كنتُ مالكاً أمري، مُطلقاً من قيود الأهل والولد وعلائق الدنيا[1].انتقل إلى بغداد حاضرة الخلافة وكعبة القصّاد، وعشّ العلماء، وكانت خزائنها بالكتب معمورة، ومجالسها بالعلم والأدب مأهولة، فقرأ الكتب واستزاد من العلم، وأوغل في البحث، ووعى المسائل، ومحّص الحقائق، واختلط بالعلماء من أصحاب المذاهب[2].

الخلفاء الذين عاصرهم

عاصر ابن أبي الحديد من الخلفاء العبّاسيّين أربعة، منهم: الناصر لدين الله، ت ٦٢٢هـ، والظاهر بأمر الله، ت ٦٢٣هـ، والمستنصر بالله، ت ٦٢٤هـ، والمستعصم بالله، ت ٦٥٦هـ، لكنّا نلاحظ في سيرة ابن أبي الحديد أنّ أمتن صِلاته وأطولها بقاء صلته بالمستنصر بالله، الذي عُرف عنه أنّه كان حفيّاً بأهل العلم

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٥٢/١٣.

٢ . أبو الفضل إبراهيم: **مقدّمة شرح نهج البلاغة** ١٥/١.

والأدب، محسناً إليهم، وهي صلة طويلة، اطّرحَت فيها، ـ على ما يبدوـ الحشمة، وزالت الكلفة، فقد كثرت مدائح ابن أبي الحديد في المستنصر بالله في مناسبات عدّة، وكان ينتهز فيها الفرصة ليذكّر الخليفة بأمر مّا، وتوكيداً لهذه الصلة كانت عِدات الخليفة تترى و صِلاته تتوالى على ابن أبي الحديد، حتّى لقد أغناه بنواله وكثرة عطاياه، ولا تكاد تمرّ مناسبة دون أن يهتبلها صاحبنا ليشيد بالخليفة، وليعدّد مآثره، وليصحّح خلافة العبّاسيّين جملةً، على عادة شعراء السلاطين قبله[1].

ولقد زخر عصر المستنصر بالله بالعلماء الذين اشتهروا بأغلب فروع المعرفة، التي ألّفوا فيها الكتب والمعاجم والدواوين[2]، ومنهم ابن أبي الحديد الذي كتب برسم الخليفة المذكور كتابه الموسوم بـ «المستنصريّات»[3].

العصر الذي عاش فيه

وإذا ما أردنا دراسة العصر الذي عاش فيه ابن أبي الحديد، فلابدّ من الإشارة أوّلاً إلى أنّ الحياة الفكرية في كلّ عصر، إنّما هي نتيجة تفاعل بين المفكّرين وبين ما يعيشون فيه من الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة، ولهذا السبب تتطلّب

---

١. راجع محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ١١٢، ١١٣. ١١٥.

٢. معروف، ناجي: **تاريخ علماء المستنصريّة**، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٥، ١٥١/٢.

٣. ابن الفوطيّ: **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ق ١٩٠/١ ـ ١٩١.

دراستنا حياتَه الفكريّة أن نقف على عناصرها الأصليّة والمتحوّلة التي أثّرَت فيه.

وعلى هذا الأساس فإنّ ابن أبي الحديد عاش في عصر كان العقل نشيطاً خلّاقاً، والفكر خصباً مبدعاً، فقد ازدهرت الحياة الفكريّة في هذا العصر على اختلافها، فبلغت درجة عالية من النضج والشمول والاكتمال، ووضعت أهم المؤلّفات في كلّ علم وفي كلّ فنّ، ولقد ساعد على ازدهار الحياة الفكريّة وتقدّمها، كثرة المدارس والمكتبات، وكان للمدرسة النظاميّة[1] والمستنصريّة أثرهما البالغ في رقي الحياة الفكريّة، فقد تخرّج فيها جمهرة كبيرة من أعيان الأدب والعلم، وبقيت مركز إشعاع فكريّ حتّى سقوط بغداد على أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ[2].

وعلى الرغم من أنّ الصراع الفكريّ الذي شمل هذا العصر الذي عاش فيه ابن أبي الحديد كان قائماً بين المحدّثين من جهة، وبين الفلاسفة والمتكلّمين من جهة أخرى، أو بين أهل النقل وأهل العقل، كما يسمّونهم، إلّا أنّ ذلك لم يحل دون ظهور طائفة كبيرة من الفلاسفة والمتكلّمين الذين كان لهم ـ فيما بعد ـ دور بارز في الثقافة العربيّة بخاصّة، وفي الثقافة

---

١ لا تفوتنا الإشارة ـ هنا ـ إلى حضور ابن أبي الحديد، وهو غلام بالنظّاميّة ببغداد، انظر: **شرح نهج البلاغة** ٢٨٠/١٤.

٢. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٣١.

الأوروبيّة بعامّة، ولقد كان للمعتزلة وغيرهم من أرباب المذاهب والعقائد والنحل المختلفة من أشـعريّة وإماميّـة وزيديّـة، أثـرهم البيّن في تقدّم الفلسفة وعلم الكلام في عصر ابن أبـي الحديـد، فقـد كانـت بغـداد خاصّـة تعـجّ بأصـحاب المـذاهب والفـرق المختلفة، فكان الجدل قائماً، والمناظرات مستمرّة، ممّا أدّى إلى تفرّع الفرق وتعدّدها، فعكف علماء كلّ نحلة على تأليف الكتب الكلاميّة في شرح عقيدتهم، والذود عنها، فنشط الفكر الإسـلامي في هذه الحقبة نشاطاً واضحاً، وبرع في علم الكـلام طائفـة مـن مشاهير العلماء، وكان ابن أبي الحديد نفسـه واحـداً مـن أشـهر متكلّمي عصره[1].

على أنّ من أكثر عهـود الثقافـة الإسـلاميّة فـي ذلـك العصـر ازدهاراً هو عهد الخليفة الناصر لدين الله الذي ابتدأ فـي أواخـر القرن السادس للهجرة، ففي ذلك العهد الأزهر لمعت شخصـيّات من أحرار الكتّاب والعلماء والفلاسـفة والمـؤرّخين[2]، ففـي هـذا العهد ولد ابن أبي الحديد وترعرع حتّى الفتوّة.

المناصب التي تقلّدها

أمّا المناصب التي تقلّدها ابن أبي الحديد، فلم يشـر إلّا إلـى

---

١. نفس المصدر ٥٩ ـ ٦٠.

٢. مصطفى جواد: **أبو جعفر النقيب**، مطبعة الهلال، بغداد، ص ٨ ـ ٩.

منصب كاتب ديوان الخلافة أيّام المستنصر، تلك الأيّام التي يصفها ابن أبي الحديد بأنّها أيّام غرّاء زاهرة[١]، إلّا أنّ معاصره ابن الفوطيّ أشار إلى أنّه كان كاتباً في دار التشريفات، ثمّ كاتباً في المخزن سنة ٦٢٩هـ، ثمّ عُيّن كاتباً في الديوان، ثمّ رُتّب سنة ٦٤٢هـ مشرفاً للبلاد الحلّية، ثمّ ناظراً في البيمارستان العضديّ[٢].

وبالرغم من أنه تقلّد هذه المناصب، إلّا أنّه كان منصرفاً إلى البحث والتأليف، بدليل ما ذكره لنا ابن الفوطيّ سابقاً من أنّه كان من أعيان العلماء الأفاضل، وأكابر الصدور والأماثل، حكيماً فاضلاً، كاتباً كاملاً، عارفاً بأصول الكلام[٣]، وتجلّت براعته الفكريّة في شرحه كتاب نهج البلاغة، الذي استغرق من جهده خمس سنين، من سنة ٦٤٤ ـ ٦٤٩هـ[٤].

أهم أساتذته

والذي يهمّنا هنا، أبرز أساتذته الذين تتلمذ عليهم في علم الكلام، نذكر منهم ثلاثة: أبو يعقوب، يوسف بن إسحاق

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٠٩/١٦.

٢. ابن الفوطي: **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ق١٩٠/١، الغسّانيّ: **العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك**، تحقيق: شاكر محمود عبد المنعم، مطبوعة بالرونيو ١٩٧٠، ص٥٥٠.

٣. ابن الفوطيّ: **معجز الآداب**، ص ٥٧٥.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣٤٩/٢٠.

اللمغانيّ، وعمر بن عبد الله الدبّاس، وأبو جعفر النقيب.

فأبو يعقوب هو: يوسف بن إسماعيل بن عبد الرحمن اللمغانيّ الحنفيّ، وصَفه ابن الساعي بكونه عارفاً بالمذاهب والخلاف والكلام[١]، ذكره ابن أبي الحديد في معرض تفسيره جانباً من كلام الإمام عليّ عليه السلام، المذكور في إحدى خُطَبه التي خطبها في البصرة، فقال: هذا كلام يحتاج إلى شرح، وقد كنتُ قرأتُه على الشيخ أبي يعقوب يوسف بن إسماعيل اللمغانيّ، رحمه الله، أيّام اشتغالي عليه بعلم الكلام[٢]. وفي نصّ آخر أشار إلى أنّه لم يكن يتشيّع وكان شديداً في الاعتزال، إلّا أنّه في التفضيل كان بغداديّاً[٣].

وإذا ما علمنا أنّ وفاة اللمغانيّ سنة ٦٠٦هـ وولادة ابن أبي الحديد سنة ٥٨٦هـ، فهذا يعني: أنّ ابن أبي الحديد تتلمذ عليه، وهو دون سنّ العشرين، وذلك دليل عبقريّة مبكّرة، إذ ليس من المألوف ـ عادة ـ أن يقوى مَن هم في مثل هذه السنّ على دراسة العلوم العقليّة البحتة، كعلم الكلام، فضلاً عن أن يتفوّقوا فيها، وهو دليل على أنّ الفتى قد استكمل دراسة المقدّمات،

---

١. ابن الساعي: **الجامع المختصر** ٢٩٥/٩.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٩٢/٩.

٣. نفس المصدر ١٩٩/٩.

ومهر فيها قبل أن ينتقل إلى دراسة علم الكلام[١].

أمّا عمر بن عبد الله الدبّاس، فقد وصَفه ابن الساعي بأنّه كان ذا فضل وافر، وإلمام بالأدب، وعلم الكلام[٢]، ذكره ابن أبي الحديد في شرحه على النهج، فقال عنه: أستاذي، و كنتُ أحضر معه سماع الحديث[٣]، توفّي سنة ٦٠١هـ[٤].

أمّا أبو جعفر النقيب، فهو يحيى بن محمّد بن أبي زيد الحسنيّ. كان ابن أبي الحديد من أقرب التلاميذ إليه، وأكثرهم اختلافاً إلى مجلسه[٥]، وقد وصَفه بأنّه كان منصفاً بعيداً عن الهوى والعصبيّة[٦]، كما أثنى عليه في نصّ آخر، قال: وكان رحمه الله ـ على ما يذهب إليه من مذهب العلويّة ـ، منصِفاً وافر العقل[٧].

والملاحَظ هنا أنّه على الرغم ممّا كان بين التلميذ وأستاذه من اختلاف في العقيدة، فقد كان أبو جعفر علويّاً زيديّاً، وابن أبي الحديد معتزليّاً شافعيّاً، فإنّ ذلك لم يمنع من أن تتوطّد

---

١. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ١٤٨.

٢. ابن الساعي: **الجامع المختصر** ١٦٠/٩.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٠١/١٥.

٤. المنذريّ: **التكملة لوفيات النقلة** ١٠١/٣.

٥. مصطفى جواد: **أبو جعفر النقيب**، ص ٣٥.

٦. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٧٤/٧.

٧. نفس المصدر ٢٤٨/٩.

العلاقة بينهما، وتزداد رسوخاً على مرّ الأيّام، وأن يفضي الأستاذ إلى تلميذه بآراء قد تبدو ـ في ذلك الوقت ـ شاذّة ناشزة، لا يستسيغها الخاصّة من العلماء، فضلاً عن العامّة والدهماء، ومن هنا تأتي أهميّة هذه الأحاديث، وما لها من قيمة علميّة[١].

وفاته

توفّي ابن أبي الحديد في جمادى الآخرة، من سنة ستّ وخمسين وستّمائة، وعمره سبعون سنة وستة أشهر[٢]، على أرجح الأقوال[٣].

مؤلّفاته الفلسفيّة والكلاميّة

خلّف لنا ابن أبي الحديد مؤلّفات فلسفيّة وكلاميّة، لا يزال أغلبها مفقوداً، كغيرها من المؤلّفات الفكريّة للاعتزال[٤].

---

١. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ١٥٣.

٢. ابن الفوطيّ: **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ق١٩١/١.

٣. هناك من المؤرّخين من ثبّت وفاته سنة ٦٥٥هـ، ومنهم: ابن شاكر الكتبيّ في **فوات الوفيات** ١/ ٥١٩، وابن كثير في **البداية والنهاية** ٢٠/١٣، وهناك من يميل إلى أنّه توفّي سنة ٦٥٦هـ، ومنهم: ابن الفوطيّ في **تلخيص مجمع الآداب**، ج٤/ ق ١٩١/١، إلّا أنّ المرجّح هو أنّ وفاته سنة ٦٥٦هـ انظر: محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٤. تقول فلزر: وأمّا مصنّفات المعتزلة فقد ضاع أغلبها، ولذا يضطرّ الباحث عنها إلى استنباط مقالاتهم من الكتب المجادلة لهم والردّ عليهم، ومن الكتب التي

وحيث إنّ ابن أبي الحديد من معتزلة بغداد، فإنَّ أبرز صعوبات البحث في الاعتزال البغداديّ، هو ندرة مصادره، فإذا كان ما كُتب عن البصريّين أو نشأتهم وفِرقهم ورجالاتهم، فقد يسّر للباحثين مادّة غنيّة، شكّلت صورة واضحة لمعتزلة البصرة، فقد كان نصيب مدرسة بغداد لا يُذكر إلّا في حدود الملاحظات الضيّقة أو الشذرات المتناهية الصغر، التي لا يمكن أن تعيَّن مادةً لموضوع أو تُتَّخَذ أساساً لبحث[1]، ولو أنّها وصلت إلينا لكانت خير معين لنا في فَهم سيرته وفلسفته في الحياة، وليس من شكّ أنّ هناك مؤلّفات أخرى لم تصل إلينا أسماؤها[2]، إلّا أنّ ابن أبي الحديد أعاننا حين ذكر أغلبها في معرض حديثه عن بعض المسائل الفلسفيّة أو الكلاميّة التي ذكرها في شرحه على نهج البلاغة، ممّا يغنينا عن البحث في صحّة نسبتها إليه.

وفي هذا المقام أحاول أن أعرض إلى مؤلّفات ابن أبي الحديد الفلسفيّة والكلاميّة بشيء من التفصيل، فأشير إلى المطبوع منها والمخطوط، بعدها أشير إلى أماكن وجود المخطوط، مع ذكر تاريخ نسخه ومواضعه، ما استطعتُ إلى ذلك سبيلاً.

ألّفها علماء السنّة في مقالات الفرق الإسلاميّة. انظر: فلزر، سوسنّة ويلفد: مقدّمة كتاب **طبقات المعتزلة**، تحقيقها ١٣٨٠ـ ١٩٦١، بيروت. ص **ط**.

١. الراوي، عبد الستّار: **ثورة العقل**، دراسة فلسفيّة في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ط٢، بغداد ١٩٨٦، ص٢٠.

٢. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص٢١٥.

وقد قسّمتُ مؤلّفاته إلى قسمين:

الأوّل: مؤلّفاته الموجودة بين أيدينا، وهي إمّا:

مطبوع، مثل شرحه على نهج البلاغة، أو مخطوط، حاولتُ الحصول عليه، مثل التعليقات على محصّل الأفكار.

و مخطوط، ولكنّي لم أستطع الحصول، أو الوقوف عليه لأسباب سأذكرها في حينها.

الثاني: مؤلّفاته المفقودة، بحسب علمنا الآن، لا توجد منها أيّة نسخة في معظم مكتبات العالم المشهورة.

القسم الأول:

أ. ما وصل إلينا من مؤلّفاته المطبوعة والمخطوطة.

١ـ شرح نهج البلاغة: وهو كتاب ضخم يقع في عشرين جزء، ألّفه ابن أبي الحديد لخزانة الوزير مؤيّد الدين، التي كانت تضمّ عشرة آلاف مجلّد من نفائس الكتب[١]، إذ قال في آخر هذا الكتاب: كان مصنوعاً لخزانته، وموسوماً بسمته[٢]، تمَّ تصنيفه في مدّة قدرها أربع سنين وثمانية أشهر، وهي مدّة خلافة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، على حدّ تعبيره[٣].

---

١. ابن الطقطقى، محمّد بن عليّ: **الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلاميّة**، مصر ١٩٢٣، ص٢٨٥، ابن الفوطيّ: **الحوادث الجامعة**، ص٢٠٩، تلخيص **مجمع الآداب**، ج٤/ ق١/ ١٩١.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣٥٠/٢٠.

٣. نفس المصدر ٣٤٩/٢٠.

و تظهر قيمة الكتاب ـ على ما يرى الأستاذ علي محيي الدين ـ فيما تضمّنه من البحوث القيّمة، فهو في الحقيقة موسوعة عربيّة، يعزّ نظيرها بين الموسوعات الأخرى، ومنه نستطيع أن نقف على ما للرجل من ثقافة شاملة، وقدرة على التتبّع قلّ أن يُرزقها إلّا القلائل، وإحاطة شاملة بمختلف المعارف الشائعة في عصره[١]، ففي ثنايا هذا الكتاب نجد كثيراً من آرائه الاعتزاليّة والكلاميّة، على وفق أصول مذهبه، فضلاً عن تضمينه في هذا السفر الجليل معارف وعلوماً جليلة، استقاها من كتب التاريخ والأدب والشعر واللغة والكلام والفلسفة.

ومن هنا نلاحظ أنّ ابن أبي الحديد، لدى حديثه في مسألة كلاميّة أو فلسفيّة، في أثناء شرحه على النهج، يحيل كثيراً إلى مؤلّفاته الأخرى، للاستزادة والإيضاح بشأنها، مثل إشارته إلى كتبه: شرح مشكلات الغرر[٢]، والعبقريّ الحسان[٣]، وزيادات النقضين[٤]، ورسالة في اللذّة والألم[٥]، وتقرير الطريقتين[٦]، في إشارات تغنينا عن البحث، وتدلّنا على نسبة هذه المؤلّفات إليه،

---

١. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٢١٧.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦٩/١، ١٥٧/٥.

٣. نفس المصدر ٨ /٢٨٧، ٣٨٨/١٩.

٤. نفس المصدر ٦١/١.

٥. نفس المصدر١٦٤/٥.

٦. نفس المصدر١٥٧/٧.

بلا أدنى شكّ.

ولابن أبي الحديد رأي في نسبة كتاب نهج البلاغة، فهو يرى أنّ جميع ما ورد في هذا الكتاب من الخطب والأوامر والرسائل والمواعظ والكَلِم للإمام علي عليه السلام، إذ يقول: إنَّ كثيراً من أرباب الهوى يقولون: إنّ كثيراً من نهج البلاغة كلام محدَث، صنَعَه قوم من فصحاء الشيعة، وربّما عزوا بعضه إلى الشريف الرضي أبي الحسن، ت٤٠٦ هـ، وغيره، وهؤلاء قوم أعمت العصبيّة أعينهم، فضلّوا عن النهج الواضح، وركبوا بنيّات الطريق، ضلالاً وقلّة معرفة بأساليب الكلام، وأنا أوضّح لك بكلام مختصر ما جاء في هذا الخاطر من الغلط، فأقول: لا يخلو إمّا أن يكون كلّ نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً، أو بعضه، والأوّل باطل بالضرورة؛ لأنّا نعلم بالتواتر صحّة إسناد بعضه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وقد نقل المحدّثون كلّهم أو جلّهم، والمؤرّخون كثيراً منه، وليسوا من الشيعة لينسبوا إلى غرض في ذلك، والثاني يدلّ على ما قلناه؛ لأنّ مَن قد أنس بالكلام والخطابة، وشدا طرفاً من علم البيان، وصار له ذوق في هذا الباب، لابدّ أن يفرّق بين الكلام الركيك والفصيح، وبين الفصيح والأفصح، وبين الأصيل والمولّد، وإذا وقف على كرّاس واحد يتضمّن كلاماً لجماعة من الخطباء، أو لاثنين منهم فقط، فلابدّ أن يُفرّق بين الكلامَين، ويميّز بين الطريقتين، ألا ترى أنّا مع معرفتنا بالشعر ونقده، لو تصفّحنا

ديوان أبي تمّام، فوجدناه قد كتب في أثنائه قصائد أو قصيدة واحدة لغيره، لَعَرفنا بالذوق مباينتها لشعر أبي تمّام ونَفَسِه، وطريقتِه ومذهبه في القريض.

وأنت إذا تأمّلت نهج البلاغة وجدتَه كلّه ماءً واحداً، ونَفَساً واحداً، وأسلوباً واحداً، كالجسم البسيط الذي ليس بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الأبعاض في الماهيّة، وكالقرآن العزيز، أوّله كأوسطه، وأوسطه كآخره، وكلّ سورة منه، وكلّ آية منه مماثلة في المأخذ والمذهب والفنّ والطريق والنَّظم لباقي الآيات والسور، ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً وبعضه صحيحاً، لم يكن ذلك كذلك، فقد ظهر لك بهذا البرهان الواضح ضلال مَن زعم أنّ هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين عليه السلام[1].

وفي نصّ آخر يقول: فسبحان مَن منح هذا الرجل هذه المزايا النفيسة والخصائص الشريفة؛ أن يكون غلام من أبناء عرب مكّة، ينشأ بين أهله لم يخالط الحكماء، وخرج أعرف بالحكمة ودقائق العلوم الإلهيّة من أفلاطون وأرسطو، ولم يعاشر أرباب الحِكَم الخُلقيّة والآداب النفسانيّة؛ لأنّ قريشاً لم يكن أحد منهم مشهوراً بمثل ذلك، وخرج أعرف بهذا الباب من سقراط[2].

وقد تصدّى لشرح نهج البلاغة جملة من العلماء والأفاضل،

---

١. نفس المصدر ١٠/١٢٧ ـ ١٢٩.

٢. نفس المصدر ١٦/١٤٦.

أحصى السيّد هبة الله الشهرستانيّ من هـذه الشـروح أكثـر مـن خمسين شرحاً، أشـهرهم أبـو الحسـين البيهقـيّ، وفخـر الـدين الـرازيّ، والقطـب الراونـديّ، وكمـال الـدين محمّـد بـن ميـثم البحرانيّ، والشيخ محمّد عبده[١]، ت ١٣٢٣هـ

٢. التعليقات على المحصّل: وهو من مؤلّفات ابن أبي الحديد المخطوطة إلى الآن، توجد منه نسخة فريدة في المكتبة الوطنيّـة في أنقرة، وقد وقفتُ علـى المصـوّرة الفريـدة منهـا أيضـاً فـي العراق، والموجودة بحوزة الأستاذ علي محيي الدين، في النجف الأشرف، سنة النسخ ٦٧٨هـ .

ويسمّيه البعض بـ «شرح المحصّل»[٢]، وآخرون بـ «التعليقـات»[٣]، وهو الأصحّ، بهذا الاسم، كما هو مصرّح بـه مـن قبـل ابـن أبـي الحديد نفسـه، يقـول: ثـمّ أنّـي متتبّـع فـي كتـابي هـذا الـرازيّ الأشعريّ، مع تجنّب التكرير، وبذل الجهد فـي الإتيـان فـي كـلّ تعليق بما لم آتِ به في التعليق الذي قبله[٤]. ومعنى هـذا: أنّ ابـن

١. الشهرستانيّ، هبة الله: **ما هو نهج البلاغة**، مطبعة العرفان، صيدا، ص ٨ ـ ١٠.

٢. ابن الفوطي: **معجز الآداب**، ص ٥٧٥.

٣. حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طبع استانبول ١٩٤١م، ١٦١٤/٢.

٤. ابن أبي الحديد: **التعليقات على المحصل**، مصورة عن نسخة جامعة اسـتانبول، برقم ٣٢٩٧، مكتبة الأستاذ علي محيي الدين، النجف الأشـرف، ورقـة ٣٧٥ أ، كما وردت لفظة **التعليق** في نفس المصدر ٤٤١ أ.

أبي الحديد تجاوز خطبة الكتاب، ولم يعلّق عليها، ليبتدئ بالحديث عن التصوّرات[١].

والملاحَظ أنّه لم يذكر النصّ الموجود في المحصل، إنّما يحاول تلخيصه بأسلوبه الخاصّ، يظهر ذلك من خلال قوله: وأنا أتأوّل كلام الفضلاء وأحمله على أحسن محامله ما وسعني التأويل[٢]. كما أنّه لم يكتف أحياناً باختصار النصّ، وإنّما يتعدّى ذلك إلى اختصار عنوان المسألة[٣].

وإذا تأمّلنا في منهجيّة ابن أبي الحديد في تأليفه الكتاب، نجده قد أخّر التعليق على القضايا المنطقيّة التي ذكرها الرازيّ في بداية المحصل[٤]، إلى نهاية التعليقات[٥]، كذلك نجد أنّه تجاوز عدّة مسائل من المحصل، ما لبث أن عاد إليها فيما بعد، كما هو الحال في مسائل: إثبات المؤثّر[٦]، وإثبات وجوب وجود المؤثّر[٧]،

---

١. نفس المصدر، ورقة ٣٧٥ أ.

٢. نفس المصدر، ورقة ٣٩١ ب.

٣ نفس المصدر، ورقة ٣٨٧ أ، مقارنة على التوالي بـ «محصّل الأفكار» وبذيله تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسيّ المحقق، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٨٨، ٢٠٠.

٤. راجع الرازي: **محصّل الأفكار**، ص ٢٦.

٥. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٤١ ب وما بعدها.

٦. الرازي: **محصّل الأفكار**، ص ٢١٣، ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٣ ب.

٧. نفس المصدر، ص٢١٦ ـ ٢٢٠، أيضاً:ورقة ٤٠٤ ب ـ ٤٠٥ب.

وكونه تعالى عالماً[١]، وأنّه تعالى لا يجوز قيام الحوادث بذاته[٢].

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ سبب عدم ذكره بعض المسائل الواردة في محصّل الأفكار بصورة نهائيّة، يعود إلى أنّه كان يتناول ما صرّح به فخر الدين الرازيّ، ت٦٠٦هـ، فقط من المسائل التي اختلف بها مع المعتزلة، ولذلك كانت مهمّة ابن أبي الحديد، كما يبدو، كشف وجه اختلاف الرازيّ مع أصحابه ـ أصحاب ابن أبي الحديد ـ المعتزلة، مثل ما أورده الرازيّ في مسألة تماثل الأجسام خلافاً للنّظّام[٣]، والإدراك عند سلامة الحاسّة وحصول المبصر وسائر الشرائط غير واجب عندنا، على حدّ تعبير الفخر الرازيّ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة[٤]، و مسألة العلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للمعتزلة والفلاسفة[٥].

وقد اتّصفت المخطوطة بكثرة الأخطاء الإملائيّة والنحويّة، وهذا يتّضح من خلال مقابلتها مع النصوص الواردة في محصّل الأفكار، مثل كلمة حصول وردت في المخطوط بتعبير أصول[٦]،

---

١. نفس المصدر، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣، أيضاً: ورقة ٤٠٥ ب ـ ٤٠٧ أ.

٢. نفس المصدر، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠، أيضاً: ورقة ٤٠٧ أ ـ ٤٠٨ أ.

٣. راجع **محصّل الأفكار**، ص ١٨٧، مقارنة بالتعليقات ورقة ٣٨٦ ب.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٨، مقارنة بالتعليقات، ورقة ٣٨٦ ب.

٥. نفس المصدر، ص ٢١٠، مقارنة بالتعليقات، ورقة ٣٩٠ ب.

٦. نفس المصدر، ص ٢٠٩، مقارنة بالتعليقات، ورقة ٣٨٩ ب.

ولذا تجدني أقوم بمهمّة الإشارة إلى تصحيح ذلك من خلال هوامش هذه الدراسة[١].

كما أنّ هناك إشارات يتبيّن من خلالها أنَّ ناسخ المخطوطة غير عربيّ، بدليل ما ذُكر من بعض العبارات الخاطئة، مثل وأنتم يقولون، والصحيح: تقولون، وعبارة: لا تجوز أن يتحرك فيعمل[٢]، والصحيح! لا يجوز، وعبارة أن يكون الجهة[٣]، والصحيح: أن تكون الجهة.

وفي هذه التعليقات يقتصر ابن أبي الحديد على ذكر واحد من الفلاسفة المسلمين، فقط، وهو ابن سينا، ٤٢٨ هـ، وذلك في معرض حديثه عمّا ذهب إليه الفلاسفة في مسألة كون الله تعالى لا يعلم الجزئيّات[٤].

وقد أشار ابن أبي الحديد في تعليقاته على المحصّل إلى

---

١. مثل جملة مماسّة الجسم، أو مماسّته لجسم آخر التعليقات، ورقة ٤٠٠ ب، والصحيح: أو مباينته لجسم آخر. راجع: **المحصل**، ص١٨١ أمّا الجملة الأخرى فهي لا يصحّ وجود أحدهما ـ الفعلان ـ إلى مع الثاني التعليقات، ورقة ٤٣١ ب والصحيح: إلّا مع الثاني.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٨٥ ب.

٣. نفس المصدر، ورقة ٣٩٣ أ.

٤. نفس المصدر، ورقة ٤٠٨ أ، وحول موقف ابن سينا من مسألة العلم الإلهيّ، انظر: ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرحه لنصير الدين الطوسي، وقطب الدين الرازي، طهران ١٣٧٩، ٣٠٤/٣ - ٣٠٨.

اثنين من علماء الأشعريّة، في مسائل كلاميّة معيّنة، هما، الباقلّانيّ، ت ٤٠٣هـ ، والجوينيّ، ت٤٧٨هـ ، : فقد ذكر الأوّل أربع مرّات: أحال في ثلاث منها إلى كتابه ـ كتاب الباقلّانيّ ـ هداية المسترشدين[١]، والرابعة دون إحالة إلى كتاب[٢]، وذكر الثاني ثلاث مرّات: في الأولى أحال فيها إلى كتابه الشامل[٣]، والأخرى إلى كتابيه: الشامل، والإرشاد[٤]، وجرى ذِكره ثالثة دون إحالة إلى أيّ من كُتبه[٥].

أمّا شيوخ فرقته ـ المعتزلة ـ فقد أشار إلى ثلاثة منهم: وهم أبو علي الجبّائي[٦]، ت ٣٠٣هـ ، وولده أبو هاشم[٧]، ت ٣٢١هـ ، وأبو الحسين البصريّ، ت ٤٣٦هـ ، الذي كان ابن أبي الحديد

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٩ ب، ٤١٤ أ، ٤٥٧ ب.

٢. نفس المصدر ورقة ٤٤٧ أ.

٣. نفس المصدر ورقة ٤١٤ أ، والمسألة كانت بخصوص **المعاني القديمة القائمة بذات البارئ سبحانه ليست معلولة لذات البارئ.** انظر الجوينيّ: **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط١، القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦١، ص١٧٧.

٤. نفس المصدر، ورقة ٤٥٧ ب، والمسألة كانت بخصوص المتحيّز إمّا أن يكون قابلاً للانقسام، أو لا يكون، والأوّل هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد. انظر الجوينيّ: **الشامل**، ص٥٩ وما بعدها.

٥. نفس المصدر، ورقة ٤٤٧ أ.

٦. نفس المصدر، ورقة ٣٩٨ ب، ٤١١ أ.

٧. نفس المصدر، ورقة ٤١٣ ب.

يُكثر من ذكره والإشادة به في أكثر المباحث الواردة في التعليقات، إشعاراً منه للقارئ بأنّ لشيخه هذا كلاماً في الموضوع الفلانيّ تارة، وأخرى يدافع عنه، في معرض إشارته إلى الفرق بين نفاة الأحوال من الأشعريّة وأبي الحسين البصريّ[١]، وإلى رأي أبي الحسين البصريّ في الثواب والعقاب[٢].

والغريب في ابن أبي الحديد أنّه لم ترد في كتابه التعليقات هذا أيّة إشارة إلى أحد من متكلّمي الشيعة الإماميّة السابقين عليه، كالشيخ المفيد،٤١٣هـ، والشريف المرتضى، ٤٣٦هـ، والشيخ الطوسيّ، ت٤٦٠هـ، أو المعاصرين له، أمثال المحقّق الطوسيّ نصير الدين، ت ٦٧٢هـ، والمحقّق الحلّي، ت٦٧٦هـ، في حين أنّه ذكر، في مسائل كلاميّة متفرّقة، متكلّمين آخرين، معتزلة وأشعريّة، أشرتُ إليهم فيما تقدّم، أمثال الجبّائيَّين وأبي الحسين البصريّ والباقلّانيّ والجوينيّ، وهذا ما يؤكّد عدم كونه إماميّ العقيدة.

ب. مؤلّفاته المخطوطة التي لم أستطع الحصول عليها.

والمشكلة التي واجهتني، شأني في ذلك شأن معظم الباحثين العراقيّين أثناء فترة الحصار الجائر ـ سيّما الثقافيّ منه ـ أنّ جميع مؤلّفات ابن أبي الحديد الكلاميّة والفلسفيّة، باستثناء شرحه على

---

١. نفس المصدر، ورقة ٣٩٢ أ، ٤٠٨ ب، ٤١٨ ب، ٤٥٩ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٣٠ أ.

النهج، موجودة خارج العراق، ممّا يتطلّب السفر إلى أماكن وجودها، أو مراسلة المكتبات الموجودة فيها، وحيث إنّ الأولى متعذّرة، لذا تجدني مضطراً إلى سلوك الطريق الثاني، وبالفعل فقد راسلتُ معظم المكتبات العالميّة المعروفة باحتوائها لأغلب التراث العربيّ، مثل مكتبة المتحف البريطانيّ بلندن، مكتبة جامعة كامبردج، دار الكتب والوثائق القوميّة بالقاهرة، ومكتبات تركيا الآتية: مجمع التاريخ التركيّ في أنقرة، مجمع اللغة التركيّة في أنقرة، معهد بحوث أتاتورك في أنقرة، مكتبة أيا صوفيا في استانبول، المكتبة الرشيدية في استانبول، المكتبة السليمانيّة في استانبول، والمكتبة الوطنيّة في أنقرة، وفي الوقت الذي لم أحصل على ما أبتغي من لندن وكامبردج والقاهرة، فقد أجابتني إحدى المكتبات التركيّة، وهي المكتبة الوطنيّة في أنقرة بأنّ المؤلّفات الكلاميّة والفلسفيّة لابن أبي الحديد موجودة لديهم، وأنّه بالإمكان إرسالها، إلّا أنّهم أخلفوا في الوعد، ممّا دفعني إلى مراسلتهم مرّة أخرى، فأجابوني بنفس الجواب السابق، بيد أنّهم أخلفوا في الوعد تارة أخرى، ممّا اضطرّني إلى الاعتماد في هذه الدراسة على شرح نهج البلاغة، ومن المخطوطات على كتاب التعليقات، التي سبقت منّي الإشارة إلى طريق حصوله.

وفي العرض الآتي أحاول إعطاء فكرة عمّا احتوته هذه المؤلّفات، حسبما أشار إليها ابن أبي الحديد نفسه في شرحه

على النهج، أو في تعليقاته على المحصل.

تقرير الطريقتين: ذكره ابن أبي الحديد في شرحه على النهج، وأحال إليه في معرض إيراده آراء أصحابه، في كونه تعالى مدرِكاً للمسموعات والمبصَرات، حيث قال ـ بعد أن أورد اختلاف أصحابه في هذه المسألة ـ: وهذا البحث مشروح في كتبي الكلاميّة لتقرير الطريقتين وشرح الغرر[1].

الرسالة الشرفيّة في كشف الفلسفة الحفيّة: ذكرها ابن أبي الحديد في معرض تعليقاته على الشبهة التي حكاها فخر الدين الرازيّ، لمن نفي كون البارئ تعالى مريداً، حيث قال ـ بعد تعليقه على ذلك ـ: وقد شرحتُ هذا الموضع في الرسالة الشرفيّة في كشف الفلسفة الحفيّة، شرحاً بما لا مزيد عليه[2]، كما ذكرها حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون[3].

رسالة في اللذّة والألم على مذهب الفلاسفة: وهي رسالة فلسفيّة، عرض فيها ابن أبي الحديد، مسألة جواز إطلاق اللذّة والألم على الله تعالى أو نفيها، أشار إليها في معرض حديثه عن الموضوع المذكور، فقال: واتّفقت الفلاسفة على أنّه ملتذّ بذاته

---

١ ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٧/٥.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦٢ ب، وانظر الرازي: **المحصّل**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

٣. حاجي خليفة: **كشف الظنون** ٨٧٤/٢.

وكماله، وعندي في هذا القول نظر، ولي في اللذّة والألم رسالة مفردة[١]، كما أنّه أشار إليها في أثناء حديثه عن الموضوع ذاته في كتابه التعليقات[٢].

زيادات النقضين: وهذا كتاب ذو أسلوب كلاميّ، عرض فيه آراء أصحابه المعتزلة وبقيّة الفرق الإسلاميّة، بخصوص مسائل كلاميّة معيّنة، أشار إلى واحدة منها في شرح نهج البلاغة، وهو يحيل إلى زيادات النقضين، ألا وهي مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة، إذ قال: وقد شرحت هذا الموضوع في كتابي المعروف زيادات النقضين، وبيّنتُ أنّ الرؤية المنزهة عن الكيفيّة التي يزعمها أصحاب الأشعريّ لابدّ فيها من إثبات الجهة، وأنّها لا تجري مجرى العلم؛ لأنّ العلم لا يشخّص المعلوم، والرؤيا تشخّص المرئيّ، والتشخيص لا يمكن إلّا مع كون المشخَّص ذا جهة[٣].

شرح مشكلات الغرر: وهو شرح على كتاب غرر الأدلّة في أصول الكلام، لأبي الحسين البصريّ[٤]، ذكره ابن أبي الحديد في كتابيه: شرح نهج البلاغة، والتعليقات، فقد ذكره في شرحه على

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦٣/٥ ـ ١٦٤.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦٠ أ.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦١/١.

٤. ابن الفوطي: **معجز الآداب**، ص ٥٧٥، ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦٩/١.

النهج، وأحال إليه مرتين:

الأولى: حينما أحال إليه، في معرض إيراده آراء أصحابه في كونه تعالى مدرِكاً للمسموعات والمبصَرات، إذ قال: وهذا البحث مشروح في كتبي الكلاميّة لتقرير الطريقتين وشرح الغرر[١].

الثانية: حينما أحال إليه، في معرض إيراده الخلاف حول الأفضليّة. هل هي شرط في الإمامة أو لا؟ قال: وقد تكلّمنا في شرح الغرر لشيخنا أبي الحسين رحمه الله تعالى في هذا البحث بما لا يحتمله كتاب[٢].

أمّا مورد ذكره في التعليقات، فقد جاء في معرض اعتراضه على ما أفاده فخر الدين الرازيّ، بخصوص مسألة الإرادة الإنسانيّة، إذ قال: وقد كنتُ ذكرتُ في شرح الغرر ما استدل به ـ الرازي ـ في المحصول على هذه المسألة[٣].

٦. شرح الياقوت: أشار إليه ابن الفوطي[٤]، وهو شرح لكتاب الياقوت، الذي يُعدّ من المصادر القديمة في علم الكلام، لابن نوبخت، ت ٣٤٦هـ، وقد شرَحه أيضاً ابن المطهّر الحلّي،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٧/٥.

٢. نفس المصدر ١٦٩/١.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦٤ أ.

٤. ابن الفوطي: **معجز الآداب**، ص ٥٧٥.

ت٧٢٦هـ ، من الإماميّة، فأسماه: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، وهو كتاب مطبوع تناول فيه مؤلّفه كلّ المسائل التي وردت في الأصل، ثمّ شرَحها واحدة بعد أخرى، ولم يرد ذكر لهذا الشرح في المتداول بين أيدينا من آثار ابن أبي الحديد.

٧. نقض الأربعين:معلوم أنّ كتاب الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازيّ، وقد أشار ابن أبي الحديد إلى هذا النقض في التعليقات على محصّل الأفكار، لفخر الدين الرازيّ في موضعين:

الأوّل: في معرض حديثه عن موضوع المعدوم، هل هو ممتنع الثبوت أو ممكن الثبوت؟ إذ قال: وتكلّمنا نحن عليه في نقض الأربعين[1].

الثاني: في معرض حديثه عن موضوع الممكن حال بقائه، هل يستغني عن المؤثّر أو لا؟ قال: وقد استقصيتُ البحث في هذا الموضوع في التعليق على كتاب الأربعين[2]، ولم يرد ذكر لهذا النقض في شرحه على النهج.

القسم الثاني: مؤلّفاته المفقودة التي لا تعرَف لها نسخة مخطوطة في مكتبات العالم، ... وهما كتابان:

١. الرسالة النظاميّة: ويبدو أنّها رسالة كلامية صِرف، بدليل:

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٥٣ أ.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٥٦ ب.

ما أفاده ابن أبي الحديد، تعليقاً على ما ذكره الفخر الرازي، في مسألة كونه تعالى عالِماً، هل هو لذاته، أو بعلم قديم[١]. إذ ابن أبي الحديد: إنّ هذا الموضوع قد ذكرتُه في الرسالة النظاميّة، واعترضتُه وأشبعتُ القول فيه[٢].

ما أفاده في التعليقات على المحصّل، في معرض تعليقه على كلام فخر الدين الرازيّ، في مسألة إنّا فاعلون قال ابن أبي الحديد: أمّا شبهة الداعي، فقد سبق الكلام، وأنّ وجود ما علم الله تعالى وجوده وادّعاه ـ الرازيّ ـ أنّه واجب، وأنّ خلافه ممتنع، وأنّ تكليف الكافر الإيمان تكليف ما لا قدرة له عليه، فقد أسهبنا الكلام فيه في الرسالة النظاميّة[٣].

٢. العبقريّ الحِسان: ذكره ابن الفوطي، إذ قال: ومن تصانيفه: العبقريّ الحسان، وهو كتاب غريب الوَضع، قد اختار فيه قطعة وافرة من الكلام[٤]، أشار إليه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، والتعليقات، والفلك الدائر، حيث أشار في الأوّل في موضعين[٥]، وفي الثاني، في موضع واحد، وذلك في معرض ردّه على الفخر الرازيّ، حينما ذكر في المحصّل أنّ الأجسام مرئيّة،

---

١. الرازي: **محصّل الأفكار**، ص ٢٦٠ وما بعدها.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٣ أ.

٣. نفس المصدر، ورقة ٤٢٧ أ.

٤. ابن الفوطي: تلخيص **مجمع الآداب**، ج٤/ق ١/ص ١٩١، **معجز الآداب**، ص ٥٧٥.

٥. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٨٧/٨، ٣٨٨/١٩.

خلافاً للفلاسفة[١]، قال ابن أبي الحديد: ولي في هذه المسألة كلام مستقصًى ونظر طويل، ذكرتُه في كتاب العبقريّ الحِسان[٢]، أمّا في الفلك الدائر، فقد أشار إليه في موضعين[٣].

وأخيراً نلاحظ أنّه قد فات على الأستاذ علي محيي الدين، عندما اعتبر كتاب ابن أبي الحديد الموسوم بـ «الاعتبار على كتاب الذريعة في أصول الشريعة» بأنّه من مصنّفاته الكلاميّة[٤]، والصحيح أنّ كتاب الذريعة هو كتاب في علم الأصول، وليس في علم الكلام، وهو من مؤلّفات الشريف المرتضى[٥]، ت٤٣٦ هـ.

أفكاره الفلسفيّة والكلاميّة

وبناء على ما تقدّم نلاحظ أنّ ابن أبي الحديد يمثّل نحلة دينيّة كانت لها آراؤها وفلسفتها في كثير من مسائل الدين التي

---

١. الرازي: **محصل الأفكار**، ص ١٩٠.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٨٥ ب.

٣. ابن أبي الحديد: **الفلك الدائر على المثل السائر**، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، ط٢، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ص ٨٤، ٩٠.

٤. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٢٣٩.

٥. بخصوص مؤلّفات الشريف المرتضى مفصّلاً، راجع: محيي الدين، عبد الرزّاق: **أدب المرتضى من سيرته وآثاره**، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٩٥٧، وكذلك أبو الفضل إبراهيم، محمّد: **مقدّمة أمالي المرتضى**، تحقيقه، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٧، كما أنّ رسالتي الماجستير كانت عن آراء الشريف المرتضى في الجانب الكلاميّ، راجع: رؤوف الشّمّري: **الشريف المرتضى متكلّماً**، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة بغداد ـ كلّية الشريعة ـ ١٩٩٢م.

تتجافى مع ما عليه الأكثريّة الغالبة من فرق المسلمين، فلقد كانت له، كما كانت لغيره من المعتزلة، خصومات ومعارك عاصفة مع المحدثّين، والأشاعرة، والشيعة، والمرجئة، والقدريّة، والمجسّمة، وأهل النقل عموماً[١].

ونستطيع من خلال كتبه الموجودة، الإفادة في تلمّس صورة واضحة لأفكار هذا الرجل، فنحن نرى في شرح نهج البلاغة يشرح كلام الإمام عليّ عليه السلام، الذي يتضمّن المسائل الاعتقاديّة، شرحاً ينبئ عن رأي مستقلّ، يدعمه بما يوافق عقيدته الاعتزاليّة، من خلال إيراده آراء شيوخه القدامى، كأبي القاسم البلخيّ، ت٣١٩هـ، وأبي جعفر الإسكافي، ت٢٤٠هـ والجاحظ، ت٢٥٥هـ، وأبي الحسين البصريّ، والنظّام[٢]، ت٢٣١هـ، وهذا ما فعله في معظم المسائل الاعتقاديّة التي عرض لها في شرحه على النهج، تلك المسائل التي كان يعنونها بعنوان مباحث كلاميّة تارة، أو يبدأ بعرض آراء أصحابه في المسألة الكلاميّة أو الفلسفيّة، ثمّ آراء مخالفيهم، مع إيراده الحجج تارة أخرى.

فمن أمثلة الحالة الأولى: استعراضه أبحاثاً كلاميّة، ضمّنها موضوعات مختلفة، ابتدأها بالإشارة إلى وجود الله تعالى،

---

١. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٢. انظر **شرح نهج البلاغة**، على التوالي: ١٥٦/٥ – ١٥٧، ١٣/ ٢١٥– ٢١٧، ٢٣٦/٣، ٢٢٧/٣.

وإثبات الوجود الإلهيّ، من خلال إشارته إلى مسلك المتكلّمين والفلاسفة في ذلك، إذ قال: إنّ طريقة المتكلّمين، هي إثبات أنّ الأجسام محدثة، ولابدّ للمحدَث من محدِث، أمّا طريقة الفلاسفة فهي إثبات وجوده تعالى من النظر في نفس الوجود، وذلك لأنّ الوجود ينقسم بالاعتبار الأوّل إلى قسمين: واجب وممكن، وكلّ ممكن لابدّ أن ينتهي إلى الواجب؛ لأنّ طبيعة الممكن يمتنع من أن يستقلّ بنفسه في قوامه، فلابدّ من واجب يستند إليه، وذلك الواجب الوجود الضروريّ الذي لابدّ منه، هو الله[١].

ثمّ ينتقل إلى موضوعات أخرى تطرّق فيها إلى إثبات أزليّته، وأنّه تعالى لا شبيه له، أي ليس بجسم كهذه الأجسام[٢]، وهكذا اتّخذ النهج نفسه في مواضيع أُخَر من شرحه على النهج[٣].

أمّا أمثلة الحالة الثانية، فمنها ما ذكره في معرض إشارته إلى اختلاف الناس في الآجال، إذ ذكر آراء الفلاسفة والمتكلّمين على اختلاف فرقهم: من شيعة و معتزلة وأشعريّة وجهميّة وجبريّة، مُلمِّحاً إلى تفاصيل أخرى للموضوع ذاته داخل فرقته، بكلا اتجاهَيها: البصريّ والبغداديّ[٤]، خاتماً كلامه عن الموضوع

---

١. نفس المصدر ١٤٧/٩ ـ ١٤٨.

٢. نفس المصدر ١٤٨/٩ ـ ١٤٩.

٣. نفس المصدر ٢٥٣/٩.

٤. انظر تفاصيل ذلك في **شرح نهج البلاغة** ١٣٣/٥ ـ ١٣٩.

بالإشارة إلى أنّه قد بسط الكلام فيه ـ في الآجال ـ في كتبه المبسوطة في علم الكلام[١].

ومن الأمثلة الأخرى التي تومئ إلى أفكاره، تناوله مسألة اختلاف الأقوال في خلق العالم، وهي مسألة فلسفيّة ممتدّة في الجذور من حيث تعدّد الأقوال فيها، إذ استعرض آراء الفلاسفة بشأنها نقلاً عن محمّد بن زكريّا الرازيّ، ت٣١٣هـ، الذي ذكر قول أرسطوطاليس، ت ٣٢٢ ق. م، وهو أنّ العالم كان عن الباري تعالى؛ لأنّ جوهره وذاته جوهر وذات مسخّرة للمعدوم أن يكون مسخّراً موجوداً[٢].

ثمّ ذكر ابن أبي الحديد ما حكاه أبو القاسم البلخيّ عن قدماء الفلاسفة، بخصوص المسألة المذكورة، وهو أنّ علّة خلق الباريء للعالم تنبيه النفس على أنّ ما تراه من الهيولى وتريده غير ممكن لترفض محبّتها إيّاها وعشقها لها، وتعود إلى عالمها الأوّل، غير مشتاقة إلى هذا العالم[٣]، مشيراً إلى أنّ هذا القول هو المحكيّ عن الحرنانيّة أصحاب القدماء الخمسة، وحقيقة مذهبهم ـ كما يقول ـ إثبات قدماء خمسة: إثنان منهم حيّان فاعلان، وهما

---

١. نفس المصدر ١٣٩/٥.

٢. نفس المصدر ١٥٨/٥، ولم أجد ذلك في **رسائل الرازي الفلسفيّة**.

٣. نفس المصدر ١٥٩/٥، وراجع الرازي، محمّد بن زكريّا: **رسائل الرازي الفلسفيّة**، ط٢، بيروت ١٩٧٧، ص ٢٠٥.

البارئ والنفس، ومرادهم بالنفس ـ على حد تعبيره ـ ذات حيّ مبدأ لسائر النفوس التي في العالم كالأرواح البشريّة، والقوى النباتيّة، والنفوس الفلكيّة، ويسمّون هذه الذات النفس الكلّية، وواحد من الخمسة منفعل غير حيّ، وهو الهيولى، وإثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان، وهما الدهر والقضاء[١].

إنّ هذا كلّه يؤكّد أنّ ابن أبي الحديد كان عارفاً بآراء الفرق المنضوية تحت كلّ دين سماويّ، كاليهوديّة والمسيحيّة، وكذلك الصابئة التي تنضوي تحتها الحرنانيّة، مضافاً إلى النساطرة واليعاقبة من المسيحيّة[٢]، والرواقيّة[٣]، كمذهب فلسفيّ مستقلّ، كما أنّه كان عارفاً بآراء أتباع الديانات غير السماويّة، كالمانويّة والمجوس ـ وإن قيل أنّ المجوس لهم شبهة كتاب كما هو المشهور في بعض الروايات[٤] ـ من الذين ذكر آراءهم المختلفة فيما بينهم في هذه المسألة.

وأخيراً يستعرض ابن أبي الحديد قول متكلّمي الإسلام بصدد علّة خلق العالم، مفتتحاً ذلك ببيان رأي جمهور أصحابه ـ المعتزلة ـ القائل أنّه تعالى خلَق الخلق ليظهر به لأرباب العقول

---

١. نفس المصدر ١٥٩/٥، وراجع الرازي: **رسائل**، ص ١٨٩، ٢١٣.

٢. نفس المصدر ٢٣٢/٣.

٣. نفس المصدر ٢٣١/٣.

٤. المروي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّ لهم نبيّاً فقتلوه وكتاباً فأحرقوه.

صفاته الحميدة، وقدرته على كلّ ممكن، وعِلمه بكلّ معلوم، ما يستحقّه من الثناء والحمد[١]، كذلك نجده يذكر رأي المجبرة في النصّ الآتي أنّه تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلاً، ولا يقال: لِمَ كان كلّ شيء لِعِلّة، ولا عِلّة لِفعله، ومذهب الأشعريّ وأصحابه، أنّ إرادته القديمة تعلّقت بإيجاد العالم في الحال التي وُجد فيها لذاتها، ولا لغرض ولا لِداع، وما كان يجوز ألّا يوجد العالم حيث وُجد؛ لأنّ الإرادة القديمة لا يجوز أن تتقلّب وتتغيّر حقيقتها، وكذلك القول عندهم في أجزاء العالم المجدّدة من الحركات والسكنات والأجسام وسائر الأعراض[٢].

وهكذا يختتم ابن أبي الحديد مجمل آراء مفكّري الإسلام في هذه المسألة، بآراء بعض المتكلّمين، دون تحديدهم بالاسم، بقوله: إنّ البارئ تعالى إنّما فعل العالم لأنّه ملتذّ بذاته وكماله[٣]، وتلك مسألة أفرد لها صاحبنا رسالة خاصّة، أسماها رسالة في اللذّة والألم على مذهب الفلاسفة كما أشرتُ سابقاً.

ويبدو أنّ هناك مسائل فلسفيّة، وأخرى كلاميّة، استعرضها ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة، بأسلوب مشابه لِما

---

١. نفس المصدر ١٦٣/٥، وراجع القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط١، مصر، ص٧٧، ٨٣.

٢. نفس المصدر ١٦٣/٥، وراجع الباقلّانيّ: **التمهيد في الرّد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ط١، القاهرة ١٩٤٧، ص٥٠ وما بعدها.

٣. نفس المصدر /١٦٣/٥.

ذُكر في الفقرة السابقة، مثل: اختلاف الآراء في مسألة العلم الإلهيّ[1]، وماهيّته تعالى[2]: أي المعرفة الخاصّة لِذات الله تعالى، ونفي الجسم، والجهة[3]، ونفي الاتحاد والحلول عنه تعالى[4]، ونفي كونه تعالى محلًّا لشيء[5]، والآراء في جواز اللذّة عليه تعالى وعدمها[6].

وبناء على ما تقدّم نلاحظ أنّ اطّلاع ابن أبي الحديد كان شاملاً لآراء أصحاب الفرق الأخرى من الديانات السماويّة وغيرها، فضلاً عن تميّزه في سبر آراء أصحاب الفرق الكلاميّة في الإسلام.

أمّا مجمل آرائه الفلسفيّة والكلاميّة الواردة في شرحه على النهج، وتعليقاته على محصّل الأفكار للرازي، فقد استوعبَت بعض المسائل الفلسفيّة، وبعمق، في حين حظي الجانب الكلاميّ بقسط وافر من جهده في الاتجاه العقليّ، ممّا يشعر بتناوله جميع مباحث علم الكلام تقريباً.

فمن المسائل الفلسفيّة التي تناولها ابن أبي الحديد، سواء في

---

١. نفس المصدر ٢١٨/٣ ـ ٢٢١.

٢. نفس المصدر ١٧٤/١٠، ٢٢٢/٣ ـ ٢٢٣، ٥٠/١٣.

٣. نفس المصدر ٢٢٨/٣ ـ ٢٣١.

٤. نفس المصدر ٢٣٢/٣ ـ ٢٣٤.

٥. نفس المصدر ٢٣٢/٣ ـ ٢٣٣.

٦. نفس المصدر ٢٣٤/٣.

شرحه على النهج، أو في تعليقاته على المحصّل، بعض أقسام الموجود، وهي: الواجب والممكن[١]، والجوهر والعرض[٢]، والعلّة والمعلول[٣]، وهل أنّ الوجود زائد على الماهية[٤]، وتصوّر الوجود والعدم[٥]، وهل أنّ الوجود مقول بالاشتراك المعنوي أم لا[٦]، وهل أنّ الوجود وصف مشترك بين الوجود والعدم[٧]. علماً أنّ أغلب آراء ابن أبي الحديد، بصدد المسائل الفلسفيّة السالفة الذكر، إنّما جاءت في تعليقاته على المحصّل، إذا ما استثنينا بعض مباحث أقسام الموجود الآنفة الذكر، والتي ورد ذكر قسم منها في شرحه على النهج أيضاً.

كما استعان بالشعر أحياناً، في الردّ على الفلاسفة، كما فعل بخصوص من علّلوا الفلك، بأنّ الفلك أراد استخراج الوضع أوّلاً، ليتشبّه بالعقل المجرّد في كماله، وأنّ كلّ ما له بالقوّة فهو

---

١. هذا ما سنعرفه في أدلّة إثبات واجب الوجود دليل الواجب لِذاته.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣/ ٦٤، ٧٣ ـ ٧٤، **التعليقات**، ورقة ٣٨٤ أ ـ ٣٨٥ أ، ويقول الدكتور عبد الستّار الراوي: إنّ من أبرز خصائص معتزلة بغداد تصدّيها للمباحث الدقيقة في علم الكلام، مثل: مسألة الجوهر والعرض والمعدوم. انظر الراوي: **ثورة العقل**، ص ٩٥.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٨٩ ب ـ ٣٩١ ب، ٤٦٠ ب.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢١/٣.

٥. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٧٨ أ.

٦. نفس المصدر، ورقة ٣٧٨ أ ـ ٣٧٨ ب.

٧. نفس المصدر، ورقة ٣٧٨ ب ـ ٣٧٩ ب.

خارج إلى الفعل[١].

أمّا المسائل الكلاميّة التي تناولها ابن أبي الحديد فهي، كما أسلفت، قد تمثّل مذهباً كلاميّاً متكاملاً، سواء أكانت عند المعتزلة ـ عملاً بالأصول الخمسة ـ أم عند غيرهم من فرق المسلمين الأخرى، فعلى أساس مذهب المعتزلة نراه يتحدّث عن كل أصل من أصولهم على نحو مفصّل، في أغلب الأحيان، ذاكراً رأي أصحابه عند إجماعهم على المسألة قيد البحث، ورأيهم عند اختلافهم حول مسألة أخرى وبالاسم، وهذا ما يستطيع المتتبّع ملاحظته من خلال فهارس شرح نهج البلاغة، وتعليقاته على المحصّل.

ولكي يؤكّد ابن أبي الحديد موضوعيّته في العرض، وأنّه ليس متعصّباً لمذهب الاعتزال، تراه يقول: ونحن لا ننصر مذهباً بعينه، وإنّما نذكر ما قيل، وإذا جرى بحث نظريّ قلنا ما يقوى في أنفسنا منه[٢]. يؤيّد ذلك عدم موافقته النّظّام ـ وهو من مشاهير متكلّمي المعتزلة ـ عند تعريضه بالإمام عليّ عليه السلام بخصوص حربه مع الخوارج في صفّين، إذ قال: إنّ النظّام أخطأ عندنا في

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣/٥٣ ـ ٥٤. راجع شعره في هذه المسألة في الموضع ذاته، وله أشعار أخرى استعملها في مسائل كلامية، راجع أيضاً: نفس المصدر ١٣/٥١ ـ ٥٢، ٥٤.

٢. نفس المصدر ١٦/٢٣٤.

تعريضه بهذا الرجل خطأ قبيحاً، وقال قولاً منكراً، نستغفر الله له من عقابه... ولقد كان النّظّام، بعيداً عن معرفة الأخبار والسير، منصبّاً فكرَه، مجهداً نفسه الأمور النظريّة والدقيقة، كمسألة الجزء، ومداخلة الأجسام وغيرهما[١].

غير أنّ نشاطه الكلاميّ لا يقتصر على هذا وحده، بل يتعدّاه إلى ما نجد له من آراء مستقلّة أخرى في الكلام، خصوصاً ردوده على القطب الراونديّ، الذي أورد له ابن أبي الحديد جانباً من شرحه للخطبة الأولى من شرح نهج البلاغة ومطلعها: الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون[٢]، إذ قال ابن أبي الحديد: وأمّا قوله: الله أخصّ من الإله، فإن أراد في أصل اللغة، فلا فرق، بل الله هو الإله، وفُخّم بعد حذف الهمزة. هذا قول كافّة البصريّين، وإن أراد أنّ أهل الجاهلية كانوا يطلقون على الأصنام لفظة الآلهة ولا يسمّونها الله فحقّ، وذلك عائد إلى عُرفهم واصطلاحهم، لا إلى أصل اللغة والاشتقاق، ألا ترى أنّ الدابّة في العرف لا تُطلَق على القملة، وإن كانت في أصل اللغة دابّة[٣]. وأمّا قوله: الذي حقّت العبادة له في الأزل، واستحقّها حين خلَق الخَلق، وأنعم بأصول النعم، فكلام ظاهره متناقض؛ لأنّه إذا كان

١. نفس المصدر ١٣٠/٦.

٢. نفس المصدر ٥٧/١.

٣. نفس المصدر ٦٣/١.

إنّما استحقّها حين خلق الخلق، فكيف يقال: إنّه استحقّها في الأزل، وهل يكون في الأزل مخلوق ليستحقّ عليه العبادة.

واعلم أنّ المتكلّمين لا يطلقون على البارئ سبحانه أنّه معبود في الأزل، أو يستحقّ للعبادة في الأزل إلّا بالقوّة لا بالفعل؛ لأنّه ليس في الأزل مكلّف يعبده تعالى، ولا أنعم على أحد في الأزل بنعمة يستحقّ بها العبادة، حتّى أنّهم قالوا في الأثر الوارد: يا قديم الإحسان، أنّ معناه أنّ إحسانه متقادم العهد، لا أنّه قديم حقيقة، كما جاء في الكتاب العزيز: ﴿**حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ**﴾ [يس: ٣٩]، أي الذي توالت عليه الأزمنة المتطاولة[١].

كما أشكل ابن أبي الحديد على القطب الراونديّ في شرحه قوله عليه السلام: الحمد لله الذي لا يدركه بُعد الهمم[٢]، حيث انتهى ابن أبي الحديد من شرح هذه الفقرة ـ بعد كلام طويل ـ إلى أنّه ليس في الكلام نفي الرؤية أصلاً، وإنّما غرض الكلام نفيُ معقوليّته سبحانه، وأنّ الأفكار والأنظار لا تحيط بكنهه، ولا تتمثّل خصوصيّة ذلك، جلّت عظمته[٣].

كما تجده يُشكل على ابن الراونديّ، في تفسيره قوله عليه السلام: الحمد لله الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا

١. نفس المصدر ١/١٦٣ ـ ١٦٤.

٢. نفس المصدر ١/٦٨ ـ ٦٩.

٣. نفس المصدر ١/٦٩.

وقت معدود، ولا أجل ممدود[١]. فهذا الأخير يرى أنّ المقصود بالوقت هو: تحرّك الفَلك ودورانه على وجه، والأجل: مدّة الشيء، ومعنى الكلام أنّ شكري لله تعالى متجدّد عند تجدّد كلّ ساعة، ولهذا أبدل ـ الإمامعليه السلام ـ هذه الجملة من الجملة التي قبلها، وهي الثانية، كما أبدل الثانية من الأولى[٢].

إشكال ابن أبي الحديد على ما تقدّم، يأتي في سياق إشارته إلى أنّ الوقت عند أهل النظر مقدار حركة الفلك، لا نفس حركته، والأجل ليس مطلق الوقت، ألا تراهم يقولون:جئتك وقت العصر، ولا يقولون: أجل العصر.والأجل عندهم: هو الوقت الذي يعلم الله تعالى أنّ حياة الحيوان تبطل فيه، مأخوذ من أصل الدَّين، وهو الوقت الذي يحلّ قضاؤه فيه.

فأمّا قول ابن الراونديّ بأنّ: معنى الكلام أنّ شكري متجدد لله تعالى في كلّ وقت، فذلك فاسد ـ في رأي ابن أبي الحديد ـ ولا ذِكرٌ في هذه الألفاظ للشكر، ولا أعلم ـ كما يقول ـ من أين خطر هذا للقطب الراوندي، وظنّه أنّ هذه الجمل من باب اللفظ غلط؛ لأنّها صفات، كلّ واحدة منها صفة بعد أخرى، كما يقول: مررتُ بزيد العالِم، الظريف، الشاعر[٣].

---

١. نفس المصدر ٦٩/١.

٢. نفس المصدر ٦٩/١ ـ ٧٠.

٣. نفس المصدر ٧٠/١.

وعندما يُسأل القطب الراونديّ عن كلمتين، إحداهما كفر، والأخرى ليست بكفر، وهما لله تعالى شريك غير بصير و ليس شريك الله تعالى بصيراً، فيقرّر أنّ القضيّة الثانية كفر؛ لأنّها تتضمّن إثبات الشريك، وأمّا الكلمة الأخرى فيكون معناها لله تعالى شريك غير بصير؟ بهمزة الاستفهام المقدّرة المحذوفة[١]. هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ الصواب غير ما أجاب به القطب الراونديّ فيهما، وهو أنّ القضيّة الأولى كفر؛ لأنّها صريحة في إثبات الشريك والثانية لا تقتضي ذلك؛ لأنّه قد ينفي قول الشريك بصيراً على أحد وجهين، إمّا لأنّ هناك شريكاً، لكنّه غير بصير؛ أو لأنّ الشريك غير موجود، وإذا لم يكن موجوداً لم يكن بصيراً. فإذا كان هذا الاعتبار الثاني مُراداً لم يكن كفراً، وصار كالأثر المنقول كان مجلس رسول اللهﷺ لا تؤثر هفواته، أي لم يكن فيه هفوات فتُؤثَر وتُحكى، وليس أنّه كان المراد في مجلسه هفوات، إلّا أنّها لم تؤثَر[٢].

وهكذا تجد إشكالاتٍ أخرى لابن أبي الحديد على القطب الراونديّ، ما لا يسع المقام لتفصيلها، مثل: إشكاله عليه في

---

١. نفس المصدر ٧٠/١.

٢. نفس المصدر ٨١/١، وانظر رأيه مفصّلاً في كلام الإمامعليه السلام المذكور في نفس المصدر ٧٨/١ ـ ٨١.

شرحه نفي الصفات عنه تعالى[١]، وشرحه قوله عليه السلام: كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. إذ ينتهي ابن أبي الحديد ـ بعد إيراده كلام القطب الراونديّ ـ إلى أنّ هذا ليس بجيّد؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ على ذلك، ولا فيه تعرّض للبقاء فيما لا يزال[٢].

ممّا تقدّم يبدو لنا أنّ جهوده في علم الكلام شغلت حيّزاً أوسع وعناية أبلغ من الجهد الفلسفيّ البحت؛ ذلك أنّ أكثر كتبه في الاتجاه العقلي تشير إلى هذه الحقيقة، لذلك تراه يكثر من القول: وهذا ما مذكور في كتبنا الكلاميّة. نعم تراه يشير إلى بعض كتبه الفلسفيّة، إلّا أنّ ذلك أقلّ من الكتب الكلاميّة.

أمّا الفلاسفة الذين اقتصر ذكر ابن أبي الحديد عليهم، فهم: أرسطو وأصحابه من فلاسفة اليونان[٣]، في المباحث الفلسفية، وابن سينا[٤]، وأبو البركات البغداديّ[٥]، ت٥٤٧هـ، من الفلاسفة المسلمين، في أغلب المسائل الفلسفيّة والكلاميّة.

وممّا يدلّ على سعة معارف ابن أبي الحديد، واطّلاعه على آراء الفرق الكلاميّة الإسلاميّة، أمران:

الأوّل: أنّه كشف عن نقل فخر الدين الرازيّ في كتابه محصّل

---

١. نفس المصدر ٧٦/١ ـ ٧٨.

٢. نفس المصدر ٨٢/١.

٣. نفس المصدر ٢٢٠/٣، ١٥٨/٥.

٤. نفس المصدر ٢٢٠/٣، ٢٢٢، **التعليقات**، ورقة ٤٠٨ أ.

٥. نفس المصدر ٢٢٠/٣.

الأفكار لكلام طويل من رسالة لبعض قدماء الإسماعيليّة، يذكر فيها فوائد التعليم. إذ قال ابن أبي الحديد: رأيتُ كثيراً من ألفاظ الرسالة بعينها، منقولةً في المحصّل[١]، ثمّ أورد الكلام الذي بلغ سبعة أسطر.

الثاني: أنّه ذكر المسائل الكلاميّة، التي فارق فيها الفخرُ الرازيّ مذهبَ الأشعريّة، وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصريّ[٢] من المعتزلة.

كما تظهر قيمة أفكار ابن أبي الحديد في انتقاده الفخر الرازيّ في المحصل، في أنّه ـ على حدّ تعبيره ـ أطال في مواضع كثيرة، لا يناسب إطالته فيها الإيجاز في غيرها، ولا تقتضي قاعدة الكتاب وأمثاله في المختصرات الإسهاب فيها، كالكلام في المحسوسات والبديهيّات، هل هي يقينيّة أم لا، وكالكلام في شرح مذاهب المخالفين في حدوث الأجسام، وكالكلام في تقرير مقالة الحرّانية القائلين بالقدماء الخمسة، وكالكلام في تعديد الآيات الدالّة على إنّا فاعلون، على رأي المعتزلة، وهو منقول من رسالة مفردة للصاحب بن عبّاد، ت ٣٨٥هـ ، فنقلها الرازيّ إلى هذا الكتاب، وكالكلام في احتجاج

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٣٤ أ.

٢. نفس المصدر ورقة ٤٤١ أ.

الفلاسفة على تفضيل الملائكة على البشر[١].

وحيث إنّ ابن أبي الحديد وثيق الصلة بعلم الكلام ومباحثه، تجده يستغرب من الفخر الرازيّ؛ لأنّه وضع كتاباً في علم الكلام، افتتحه بالمباحث الطبيعيّة والأنظار الفلسفيّة، وأطال في كلّ باب من هذه الأبواب، وما زال أهل العلم ـ كما يقول ـ يستهجنون أن يُمزج علم بعلم آخر، وأن يجمع الكتاب الواحد بين علمين، ويعدّون أهل العلم ذلك قصوراً في صناعة التصنيف[٢]، على حدّ تعبيره، مستشهداً بمنهجيّة أحد شيوخه، وهو أبو الحسين البصريّ، الذي كان يجتهد ـ كما يقول ـ في مجانبة البحث الفلسفيّ، وأن يخلط بالبحث الكلاميّ عامّة جهده، إلّا في مواضع يسيرة، لم يجد بدّاً من الخوض فيها مع الفلاسفة[٣].

كما أنّه انتقد منهجيّة الفخر الرازيّ في كتابه المعروف بـ «مفاتيح الغيب» أو «التفسير الكبير»؛ لتفسيره أكثر القرآن على القواعد الحكميّة، على حدّ تعبيره، ثمّ يردف قائلاً: وما رأينا قبله مثله، فإنّا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند ذكر الآية، قال عليّ وابن عبّاس، وهذا ـ الرازيّ ـ عند ذكر الآية يقول: قال الفارابيّ

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤٣٤ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٣٥ أ.

٣. نفس المصدر، ورقة ٤٣٥ أ.

وابن سينا[١].

وهكذا ترى ابن أبي الحديد، ينهي كلامه عن الفخر الرازيّ، متعصّباً عليه بأنّه قليل الاشتغال بكتب المتكلّمين[٢]، وأنّه حاطب ليل، وكان غرضه التصنيف لا التحقيق، ومَن نظر في مصنّفاته بعين الإنصاف لا بعين الهوى والعصبيّة، علم بُعدَها عن التحقيق، وأنّه كان يجمع أضغاثاً من كلّ نوع، ويقولها ولا يبالي؛ لِعلمه بالسعادة الشاملة، والصيت المنتشر عنه، أصاب أم أخطأ[٣].

تلك نماذج من آراء ابن أبي الحديد في خصمه اللدود فخر الدين الرازيّ، وغيره من المتكلّمين والفلاسفة، ما يظهر بجلاء من خلالها خصائص أفكاره، والطابع الذي يطبع أسلوبه، نماذج يتبيّن منها قدرة رجل موسوعيّ الثقافة، واسع المعرفة، واضح الفكرة، دقيق النظر في علم الكلام، وذي اطّلاع واسع على آراء الفرق الكلاميّة، الموافقة لمذهبه والمخالِفة له.

ابن أبي الحديد المتكلّم المتفلسف

المعروف عن ابن أبي الحديد، أنّه أديب ومؤرّخ، ذائع الصيت والشهرة، لكن هل عُرف عنه أنّه كان فيلسوفاً أو متكلّماً؟

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤٣٥ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٥٩ ب، ٤٦٠ أ

٣. نفس المصدر، ورقة ٤٥٣ ب، وانظر ما قاله ابن أبي الحديد في الفخر الرازيّ، نفس المصدر، ورقة ٤١٩ أ ـ ب.

قبل الدخول في ذلك، لابدّ أن نشير إلى أنّ ابن أبي الحديد ـ وفي معرض اعتراضه على الفخر الرازيّ ـ بخصوص حقيقة القدرة عند المتكلّمين ـ قال: لا يصحّ أن يجمع الرازيّ بين اعتقادَي المتكلّمين والفلاسفة، بل لابدّ أن يكون متكلّماً وأمّا فيلسوفاً، فليعرّفنا من أيّ السبيلين هو؟[1].

ما ذكره ابن أبي الحديد آنفاً يُلفت أنظارنا إلى أنّه يجب أن نفرّق تفرقةً جذرية وحاسمة بين اتّجاه ينبع من صميم التفلسف، ويحترم خصائص الموقف الفلسفيّ، وبين اتّجاه أو اتّجاهات أخرى، تضرب بالفلسفة عرض الحائط، وتتغافل تغافلاً جزئيّاً أو كلّياً عن الشروط التي يجب أن يتمسّك بها الباحث الذي أراد لنفسه الفلسفة طريقاً[2].

وعلى أساس ما تقدّم فإنّ ابن أبي الحديد لم يكن قد غطّى في مؤلّفاته جميع مباحث الفلسفة، وإنّما كان ميله ـ كما رأينا وسنرى ـ إلى تناول مسائل علم الكلام أكثر من مسائل الفلسفة، وممّا يدلّل على ذلك أمور عدّة، أهمّها:

امتداحه أحد شيوخه، وهو أبو الحسين البصريّ، اجتهاده في مجانبة البحث الفلسفيّ، وأن يخلط بالبحث الكلاميّ عامّة

---

١. نفس المصدر، ورقة ٣٨٢ أ.

٢. عاطف العراقي، محمّد: **ثورة العقل في الفلسفة العربيّة**، ط٥، مصر ١٩٨٤، ص ١٤.

جهده، إلّا في مواضع يسيرة، لم يجد بدّاً من الخوض فيها مع الفلاسفة، مُلمِّحاً - ابن أبي الحديد - إلى إيثار أبي الحسين البصريّ أن لا يودع كتابه المعتمد بحثاً فلسفيّاً[١].

تكفيره الفلاسفة؛ لكونهم ينفون الحشر الجسديّ[٢].

ما يلمس من تأييده المتكلّمين في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: لا تصحبه الأوقات، إذ يقول ابن أبي الحديد: المتكلّمون يقولون إنّه تعالى كان ولا زمان ولا وقت، وأمّا الحكماء فيقولون: إنّ الزمان عرض قائم بعرَض آخر، وذلك العرَض الآخر قائم بجسم معلول لبعض المعلولات الصادرة عنه سبحانه، فالزمان عندهم، وإن كان لم يزل، إلّا أنّه العلّة الأولى ليست واقعة تحته، وذلك هو المراد بقوله: لا تصحبه الأوقات إن فسّرناه على قولهم، وتفسيره على قول المتكلّمين أولى[٣].

وعليه فابن أبي الحديد ليس بالفيلسوف الجامع لشرائط البحث الفلسفيّ، وإنّما كان في عداد دارسي الفلسفة[٤]، والمتأمّلين في بعض مباحثها.

وحيث تبيّن ممّا تقدّم أنّه ليس فيلسوفاً، فهل يصحّ وصفنا

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٣٥ أ.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٦٤ أ، وراجع الرازي: **التفسير الكبير**، ط٢، دار الكتب العلمية، طهران ٤٥/٢١.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٢/١٣.

٤. محيي الدين: **ابن أبي الحديد**، ص ٢٠٨.

له بالمتكلّم؟

إنّ أخذ الآراء من أفواه قائليها لكفيل ببيان الحقيقة، وهذا ما قد اتّضح من خلال عرض آرائه فيما تقدّم، بحيث توصّلنا إلى نتيجة مفادها: أنّ ابن أبي الحديد قد تناول معظم المباحث الكلاميّة المشهورة، التي تناولها شيوخه السابقون، أمثال الجاحظ، والعلّاف، ت٢٣٥هـ ، والنّظّام، والجبّائيّين، والقاضي عبد الجبّار، ٤١٥هـ في كتبهم الكلاميّة، من الذين وصلَت إلينا مؤلّفاتهم الكلاميّة، بدءاً من الإلهيّات وانتهاء بالأخرويّات، إلّا أنّنا نسجّل له اهتماماته الفلسفيّة المتميّزة، التي أفصح عنها من خلال تعليقاته على المحصّل، كما أنّ إشارته في شرحه على النهج وتعليقاته على المحصّل إلى اشتغاله بعلم الكلام على يد أساتذة، أمثال: اللمغانيّ، والدبّاس، والنقيب، أو تنويهه عند البحث في كلّ مسألة كلاميّة بقوله: وهذا ما مذكور في كتبنا الكلاميّة[١] لَدليل آخر على شخصيّته الكلاميّة المستقلّة.

ولدى استعراضه طريقة الفلاسفة والمتكلّمين في إثبات وجود الله تعالى، تراه يقوّي طريقة المتكلّمين، الذين استدلّوا بها على وجود الله تعالى بالموجود، لا بالوجود نفسه، وذلك من خلال أفعاله سبحانه، إلى غير ذلك من المسائل التي تناولها الفلاسفة والمتكلّمون، والتي يبدو منها مناصرته للمتكلّمين على

---

١. كثيراً ما كان ابن أبي الحديد يردّد هذه العبارة.

نحو واضح، وهذا ما سأدرسه في ثنايا كلّ مبحث من مباحث هذه الرسالة.

هذا هو ابن أبي الحديد، لم يكن مبتكراً في علم الكلام، إنّما سبقه أعلام يشهد لهم بسبق الفضل، أمثال الجاحظ والجبّائيّين وأبي الحسين البصريّ والقاضي عبد الجبّار، بيد أنّه قد أفاد ـ بلا شكّ ـ من ذلك التراث الفكريّ الذي خلّفه هؤلاء من مفكّري المعتزلة، على اختلاف اتّجاهاتهم: البصريّ والبغداديّ، بدءاً من نشوئهم حتّى منتصف القرن السابع الهجريّ، فأنت تراه يعرض آراء سابقيه، موافِقاً بعضها، رافضاً البعض الآخِر تارة أخرى، كما تراه يناقش ويحلّل، منتهياً فيما بعد من العرض والمناقشة والتحليل إلى مذهب متكامل في علم الكلام، يستند فيه إلى الأصول الخمسة التي أجمع عليها المعتزلة.

وحيث تبيّن لنا فيما تقدّم أنّه متكلّم، استناداً إلى ما ذكرتُه من آرائه وما وصَفه به معاصروه، أمثال: ابن الفوطيّ، والصنعانيّ، من أنّه كان إماماً في علم الكلام، لا أدري لِمَ أعرض المحدثّون عن بيان جهد ابن أبي الحديد الواضح في دائرة الفكر الكلاميّ والفلسفيّ.

ومن أمثلة ما تقدّم ذكره ـ مع تقديري لأساتذتي ـ أوّلهم: الدكتور حسام الدين الآلوسي، الذي نبّه على أهميّة ابن أبي

الحديد كمؤرّخ للفلاسفة[١]، ونقل عنه أفكاراً مهمّة[٢]، لكنّه لم يعطه من اهتمامه كمتكلّم ومتفلسف.

والحال ذاته مع أستاذي المشرف على هذه الدراسة، الدكتور عبد الأمير الأعسم، الذي لم يذكر التعليقات على المحصّل لابن أبي الحديد - وهو يتابع أهميّة محصّل الأفكار للرازيّ، وتلخيصاته من قبل أعلام مشهورين، أمثال: نصير الدين الطوسيّ، ونجم الدين الكاتبيّ، ٦٧٥هـ، وابن خلدون[٣]، ٨٠٨ هـ.

وعلى الرغم من أنّ الدكتور عبد الستّار الراوي، قد عدّ كتاب ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة من مصادر علم الكلام،

---

١. الآلوسيّ، حسام الدين: **بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٣، ١٩٨٦، ص ١٣١.

٢. انظر ـ مثلاً ـ الآلوسيّ: **حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين**، ط٢، بغداد ١٩٨٦، ص ٩٧، ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦٣/٥.

٣. الأعسم، عبد الأمير: **الفيلسوف نصير الدين الطوسيّ مؤسّس النهج الفلسفيّ في علم الكلام الإسلاميّ**، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤٨، وكذلك نفس الصفحة هامش ٤٧. في حين ذكر الدكتور محمّد صالح الزركان في كتابه: **فخر الدين الرازيّ وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة**، دار الفكر ١٩٦٣، ص ٦٣، أنّ هناك شرحاً لابن أبي الحديد على المحصّل للرازي. على أنّ أستاذي الدكتور الأعسم ـ المشرف ـ أخبرني بأنّه لم يكن يعلم بوجود كتاب بهذا العنوان لابن أبي الحديد، على الرغم من كونه كتاباً يكتسب أهميّته من تناوله مباحث محصّل الأفكار للرازيّ، مضافاً إلى أنّه ـ الأعسم ـ لم يكن مطّلعاً على كتاب الزركان هذا في حينه، على حدّ تعبيره.

بيد أنّه لم يعالج آراءه الكلاميّة، أسوة بأقرانه من معتزلة بغداد، سيّما أولئك الذين ذكرهم ابن أبي الحديد، وذكر لهم آراء، وبيّن رأيه فيها[1].

وعلى هذا المنوال، نلاحظ الدكتور أحمد محمود صبحي، الذي وثّق آراء معتزلية، اعتماداً على ابن أبي الحديد نفسه، لكنّه لم يستعرض آراءه[2].

وهكذا تبدو الحال مع كلّ الدارسين لعلم الكلام عامّة، والمعتزلة بوجه خاصّ، ولعلّ ذلك ما يبرّر أهميّة الكشف عن آراء ابن أبي الحديد الكلاميّة والفلسفيّة في الفصول التالية من هذه الدراسة.

---

١. الراوي، عبد الستّار: **العقل والحريّة**، دراسة فلسفيّة في فكر القاضي عبد الجبّار ابن أحمد، ط١، بيروت ١٩٨٠، الصفحات: ١٩، ١٦١، ١٧٨، ١٩٨، ٢١٢، ٣٠٦.

٢. صبحي، أحمد محمود: (في علم الكلام) **دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين** ـ المعتزلة ـ ط٤، الإسكندرية ١٩٨٢، ص٣٢، ٢٧٦.



الفصل الثاني

معرفة الله تعالى

مدرك وجوب معرفة الله تعالى

المعرفة الخاصّة لذات الله تعالى



تمهيد

معلوم أنّ الإيمان بوجود خالق لهذا العالم أو إنكاره، قضيّة تترتّب عليها مسائل كثيرة ومعقّدة في الفكر والسلوك، فالجواب الذي يعطيه المرء، والموقف الذي يتّخذه من وجود الله تعالى، سلباً أو إيجاباً، يؤثّر ـ إلى حدّ كبير ـ في صياغة تصوّره لهذا العالم، والمكانة التي يحتلّها فيه، ونهج الحياة التي يحياها بصورة عامّة[1].

وعليه فالبحث في وجود الخالق، أدّق موضوع يتمنّى العقل البشريّ فهمه، وأخطر بحث يحاول معرفته: أمّا كونه أدقّ موضوع؛ فلعلاقته بشيء غير حسّي، لا تراه أبصارنا، ولا تتقرّاه عيوننا، لصلته بحياة الإنسان، وما يترتّب على ذلك من نتائج تنعكس آثارها على المجتمع كلّه، وأمّا كونه أخطر بحث

---

1. عرفان عبد الحميد: **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، مطبعة أسعد، بغداد، ص ١٦٣.

فلتجاوز الإنسان حدّه حين يحاول التفكير في ذات الخالق، بعد إقراره بوجوده.

من هنا تأتي أهميّة البحث في وجود خالق لهذه الموجودات في الطبيعة، يفترق عنها ـ كما يقول ابن أبي الحديد ـ أنّه واجب الوجود لذاته، والأشياء كلّها ممكنة الوجود بذاتها، فكلّها محتاجة إليه؛ لأنّها لا وجود لها إلّا به[١].

وإذا كان الخالق لهذه الموجودات، يتفرّد بوجوب الوجود لذاته، وبالوحدانيّة، فإنّ مبدأ التوحيد له معان عدّة، ولا ينحصر بوحدته بالألوهيّة، ولذا فتوحيد المعتزلة ـ كما سنرى ـ توحيد بنفي الصفات، وتوحيد الأشعرية توحيد ذات، وهكذا، إلّا أنّ ابن أبي الحديد أشار إلى معنى آخر، يتمثّل في كلمة لا إله إلّا الله، هذه الكلمة التي قال ابن أبي الحديد عنها: قد قالها الموحّدون قبل هذه الملّة، لا تقليداً، بل بالنظر والدليل[٢].

ولكي يبيّن ابن أبي الحديد موقفه الرافض للتقليد في هذا المبدأ، وتأكيده على أنّ مبدأ التوحيد يقوم بالنظر والدليل، نراه يشير إلى مخاطر التقليد وأبعاده، وأنّه لابدّ من النظر، فيقول: إنّ مَن لا يوفّي النظر حقّه، ويميل إلى الأهواء ونصرة الأسلاف، والحجج عمّا رُبّي عليه بين الأهل والأستاذين، الذين زرعوا في

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٠/٩.

٢. نفس المصدر، ١١٩/١٠.

قلبه العقائد، يكون قد شغل نفسه بغير نفسه؛ لأنّه لم ينظر لها، ولا قصد الحقّ من حيث هو حقّ، وإنّما قصد نصرة مذهب معيّن، يشقّ عليه فراقه، ويصعب عنده الانتقال منه، ويسوؤه أن يردّ عليه حجّة تبطله، فيسهر عينه، ويتعب قلبه في تهويس تلك الحجة، والقدح فيها بالغثّ والسمين، لا لأنّه يقصد الحقّ، بل يقصد نصرة المذهب المعيّن، وتشييد دليله، لا جرم أنّه متحيّر في ظلمات لا نهاية لها[١].

ولعلّ من نافلة القول اتّفاق المسلمين جميعاً على توحيد الله سبحانه، لكنّ المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضاً للتصوّر اليهوديّ لله تعالى من جهة، ولآراء المجسّمة والمشبّهة والحشويّة من جهة أخرى[٢].

والواقع أنّ ابن أبي الحديد قد تناول التوحيد من خلال إبراز حقائقه، هذه الحقائق التي تتضمن ـ على حدّ تعبيره ـ الأمور المحقّقة اليقينيّة، التي لا تعتريها الشكوك، ولا تتخالجها الشبه، وهي أدلة أصحابنا المعتزلة، التي استنبطوها بعقولهم، بعد أن دلّهم إليها، ونبّههم على طرق استنباطها رسول الله صلى الله عليه وآله، بواسطة أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّه إمام المتكلّمين، الذي لم يُعرَف علم

---

١. نفس المصدر ٢١٣/٩، وكذلك ٢٤٢/٣ ـ ٢٤٣.

٢. حول هذا الموضوع، انظر صبحي: **في علم الكلام** ١١٦/٢.

الكلام من أحد قبله[١].

والأمور المحقّقة اليقينيّة التي أشار إليها ابن أبي الحديد، هي وحدها التي يستطيع بها الإنسان أن يسلك سبيل العرفان والكمال، ويتوجّه شطر ما تميل إليه من الإيمان بمبدأ التوحيد الخالص، وهو يستند، في هذا كلّه، إلى الإرث الفكريّ للحركة الاعتزالية، التي وجّهت اهتماماً خاصّاً إلى هذا المبدأ ـ على حدّ تعبير الدكتور الراوي ـ فأكدت أهميّته، ووضّحت مفهومه، واعتبرته من أولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرْيّة، فأطلقوا على أنفسهم أهل التوحيد وأنّهم أصحابه ودعاته، وهم المعنيّون به في الذود عنه من بين العالمين[٢].

وإذا كان المعتزلة ـ كما يقال عنهم ـ على هذا المستوى من تحمّل المسؤوليّة، في هذا الموضوع، فهل أنّ لابن أبي الحديد جهداً واضحاً فيه، يجعله في عدادهم، بأن يكون له مكان في دائرة الفكر المعتزليّ على نحو ظاهر ومبرّز ومتميّز؟ هذا ما سنعرفه في هذه الدراسة.

مدرك وجوب معرفة الله تعالى

معرفة الله ـ كما يقول ابن أبي الحديد ـ أوّل الواجبات

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦٠/١٠، وراجع أيضاً: ٣٤٦/٦.

٢. الراوي: **ثورة العقل**، ص ٣٤.

الدينيّة؛ لأنّ التقليد في العقائد باطل[1]. وبالرغم من اتّفاق آراء الفرق الإسلاميّة على وجوب معرفته سبحانه، إلّا أنّها تختلف في مدرك هذا الوجوب: فالإماميّة والمعتزلة والزيديّة ترى أنّ مدرك الوجوب هو العقل[2]، في حين يرى الأشعريّة أنّه السمع[3].

وقد أقرّ ابن أبي الحديد ما عليه أصحابه المعتزلة في هذا الصدد، إذ قال: لمّا المعرفة به تعالى... مركوزة في العقول، أرسل سبحانه الأنبياء أو بعضهم ليؤكّدوا ذلك المركوز في العقول، وهذه هي الفطرة المشار إليها بقوله عليه السلام: كلّ مولود يولَد على الفطرة[4]

والفطرة التي أشار إليها ابن أبي الحديد في النصّ المتقدّم، أوضحها في مكان آخر، عندما صرّح بأنّها: الحالة التي يفطر الله عليها الإنسان، أي يخلقه خالياً من الآراء والديانات والعقائد

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٣/١، وهذا ما ذهب إليه مشاهير المعتزلة، أمثال القاضي عبد الجبّار. انظر كتابه **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٠ ـ ٦١.

٢. الشيخ المفيد: **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، ط٣، النجف، ١٩٧٣، ص ٦٨، القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٨٨، القاسم، محمد ابن علي الزيدي العلوي: **الأساس لعقائد الأكياس**، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت، ١٩٨٠، ص.٥٣٩.

٣. الرازي: **المحصل**، ص ٦٤، الإيجي، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، مع شرحه للجرجاني وحاشية السيالكوتي، مصر ١٩٠٧، ١/ ١١٩ ـ ١٢٢.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١١٥/١.

والأهوية، وهي ما يقتضيه محض العقل، وإنّما يختار الإنسان بسوء نظره ما يفضي به إلى الشقوة[١].

ويستفاد من كلامه أنّ واجب الوجود قد غرس أساس التوحيد في النفس الإنسانيّة، عملاً بسنّة الكمال، فالذي ينحرف إنّما ينحرف لظلماتٍ في نفسه جاءته من ناحية الذنوب وعدم القيام بمعطيات الفطرة، فالله الذي لا يصدر عنه إلّا الكمال قد أكمل الإنسان من النواحي الروحيّة بأنْ غرس فيه أصول المعارف الإلهيّة، كما يُستفاد منه أيضاً إقراره ما علَيه شيوخه من أنّه: يقبح من الإنسان الاعتقاد السابق على التفكير والبحث، إنّ مثل هذا الاعتقاد لا يكون إلّا ظنّاً، ولا يكون الظنّ في الأغلب إلّا جهلاً[٢].

وعلى الرغم من أنّ ابن أبي الحديد قد أكّد ما عليه أصحابه المعتزلة، من أنّ النظر واجب، فإنّه تبنّى فكرة بعض شيوخه القائلة بعدم وجود مانع من أن تكون بعثة الرسل مبيّنة ومؤكّدة لذلك النظر؛ باعتبار أنّ بعثة الرسل تكون سبباً في تقريب حصول المعرفة عند الإنسان. يقول: فإنْ قلتَ... لا مدخل للرسول في معرفة البارئ سبحانه، لأنّ العقلَ يوجبها وإن لم يبعث الرسل،

---

١. نفس المصدر ١٣٩/٦ ـ ١٤٠، وكذلك ١١٥/٤.

٢. القاضي عبد الجبّار: **المغني في أبواب العدل والتوحيد النظر والمعارف**، تحقيق: إبراهيم مدكور، مطبعة مصر، القاهرة ٢٣٢/١٢.

قلتُ: إنّ كثيراً من شيوخنا أوجبوا بعثة الرسل، إذا كان في حثّهم المكلّفين على ما في العقول فائدة، وهو مذهب شيخنا أبي علي رحمه الله[١]، فلا يمتنع أن يكون إرسال محمّدﷺ إلى العرب وغيرهم؛ لأنّ الله تعالى علم أنّهم مع تنبيههﷺ إيّاهم على ما هو واجب في عقولهم من المعرفة أقرب إلى حصول المعرفة[٢].

وإذا كان بعض أعلام المعتزلة يرى أنَّ معرفة الله تعالى ضروريّة، فهذا ما يرفضه ابن أبي الحديد رفضاً صريحاً، وذلك في معرض إيضاحه كلام الإمامعليه السلام: وأرانا من ملكوت قدرته... ما دلّنا باضطرار قيام الحجّة على معرفته إذ قال: فإنْ قلتَ في هذا الكلام: إشعار بمذهب شيخكم أبي عثمان ـ الجاحظ ـ في أنّ معرفته تعالى ضروريّة[٣]، قلتُ: يكاد أن يكون الكلام مشعراً بذلك! إلّا أنّه غير دالّ عليه؛ لأنّه لم يقل ما دلّنا على معرفته باضطرار، ولكن قال: ما دلّنا باضطرار قيام الحجّة له على معرفته،

---

١. بخصوص ذلك: راجع ما ذكره القاضي عبد الجبّار: **المغني**، تحقيق: إبراهيم مدكور ١٩٦٥، القاهرة ٢٤٢/١٤، وكذلك العلاّمة ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد**، ط١، بيروت ١٩٧٩، ص٣٨١.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٠٣/٩ ـ ١٠٤.

٣. راجع رأي الجاحظ المذكور عند القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٢، **المغني** ٣١٦/١٢، بل صرّح ابن أبي الحديد بأنّ الجاحظ يذهب إلى أنّ جميع المعارف والعلوم الإلهيّة ضروريّة، وهو قول لم يقبله ابن أبي الحديد. انظر **شرح نهج البلاغة** ٢٣٩/٣.

فالاضطرار راجع إلى قيام الحجّة، لا إلى المعرفة[١].

وكان على ابن أبي الحديد أن يتمّ جوابه بصدد هذا الإشكال، بأن يقول: إنّما وجبت المعرفة بالنظر والاستدلال، وهي ـ المعرفة ـ ليست ضروريّة، يقول القاضي عبد الجبّار: لو كان العلم بالله ضروريّاً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما لم يختلفوا في سائر الضروريّات من سواد الليل، وبياض النهار، ومن المعلوم أنّهم يختلفون فيه، فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه[٢].

وعليه فالمعلوم ضرورة هو الذي لا يختلف فيه العقلاء، بل يحصل العلم به بأدنى سبب من توجّه العقل إليه، في حين أنّ المعرفة بالله ليست كذلك؛ لوقوع الاختلاف فيها، ولعدم حصولها بمجرّد توجّه العقل إليها، ولعدم كونها حسّية، ولابدّ من الإشارة إلى أنّ ابن أبي الحديد قد فاته أنّ هذا المبدأ ترجع أصوله إلى أبي الهذيل العلّاف، وليس إلى الجاحظ، وسانده البلخيّ والبغداديّ[٣].

وحيث إنّ ابن أبي الحديد قد انتهى ـ فيما تقدّم ـ من عرض

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٤١٢/٦.

٢. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٤.

٣. نعمة محمّد إبراهيم: **خلق الكون بين القدم والحدوث**، بحث منشور ضمن مجلّة كلّية الفقه، العدد ٣، السنة ١٩٨٩، ص ٤٩٠.

بعض وجهات النظر المختلفة داخل الفكر الاعتزاليّ بشأن الموضوع، وإقراره بما أفادوه جميعاً من أنّ مدرك الوجوب هو العقل، نراه ـ الآن ـ ينتقل للردّ على خصوم المعتزلة ـ الأشعريّة ـ ممثّلين بفخر الدين الرازيّ.

فالرازيّ يؤكّد ما عليه الأشعريّة من القول بأنَّ وجوب النظر سمعيّ، في حين احتجّ المعتزلة ـ ومنهم ابن أبي الحديد ـ بأنّ ذلك مُفضٍ إلى إفحام الأنبياء[١]، تجدر الإشارة إلى أنّ الرازيّ حينما ذكر حجّة المعتزلة في المحصّل[٢]، ردّ عليها بقوله: إنّ هذا لازم عليكم ـ المعتزلة ـ لأنّ وجوب النظر وإن كان عندكم عقليّاً، لكنّه غير معلوم بضرورة العقل، لِما أنّ العلم بوجوب النظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى، وأنَّ النظر طريق إليها، ولا طريق إليها سواه، وأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب[٣]، وكلّ واحد من هذه المقدّمات نظريّ، والموقوف على النظريّ نظريّ، فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريّاً، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتّى لا أعرف

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٤٩ أ ـ ب، وهو ما أكّده ابن المطهّر الحلّيّ: **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، طهران ١٣٣٨ هـ، ص ٧٠.

٢. قال الرازي في **المحصّل**: واحتجّوا ـ المعتزلة ـ بأنّه لو لم يثبت الوجوب إلّا بالسمع الذي لا يُعلَم صحّته إلّا بالنظر، فللمخاطب أن يقول: أنيّ لا انظر حتّى أعرف كون السمع صدقاً، وذلك مُفضٍ إلى إفحام الأنبياء. راجع **المحصّل**، ص ٦٤.

٣. هذا ما عليه كافّة الأشعريّة. انظر الإيجي: **المواقف** ١/١٥٦.

وجوب النظر، ثمّ الجواب أنّ الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب وإلّا لزم الدور، بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب، والإمكان هنا حاصل في الجملة [١].

وانطلاقاً من الثوابت الفكريّة للاعتزال، فقد رفض ابن أبي الحديد إشكال الفخر الرازيّ المتقدّم جملة وتفصيلاً، مشيراً إلى أنّه لا حاجة لمخالفي المعتزلة ـ ومنهم الرازيّ ـ أن يتكلّف تلك المعارضة التي تكلّفها، ولا ذاك الجواب الذي يزعم أنّه مشترك وصالح لأن يُجاب به من جانبنا وجانبهم ـ وهنا يبدأ إشكاله على ما أفاده الرازيّ ـ وذلك أنّ لقائل أن يقول: قصارى أمر الكفّار أن يتمكنّوا من إفحام الأنبياء بما ذكرتموه، وأصول المجبّرة تقتضي أنّ إفحام الأنبياء متوجّه بكلّ طريق؛ لأنّ لهم أن يقولوا: أنّه قد ثبت بدليل العقل أنّ المقدرة لا تكون وأنّ حركاتنا مخلوقة فينا، فإنّه لا سبيل لنا إلى تصديقكم والإقرار بنبوّتكم إلّا إذا خُلِق فينا ذلك التصديق والإقرار، ونحن معذورون في جحودكم؛ لأنّ مرسلكم لا يخلق فينا تصديقكم، بل خلق فينا جحودكم وتكذيبكم، فإذا قال النبيﷺ كيف تكفرون بالله وأنتم أمواتاً فأحياكم؟ قالوا: مرسلك خلق الكفر فينا، يقول ـ الله المرسل ـ : كيف تكفرون، وهو الذي اضطرّنا إلى الكفر...

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٦٥.

وأمثال هذا يطول تعداده[١].

وهكذا يخلص ابن أبي الحديد في إشكاله هذا إلى أنّ القوم ـ على حدّ تعبيره ـ لا يتحاشون من أنّ الأنبياء محجوجون مخصومون على أصولهم، ومعترفون أنّ قاعدة الجبر إذا صحّت وكانت صدقاً وحقّاً لم تكن للأنبياء حجّة ثابتة على الكفّار من حيث النظر والجدال، بل حجّة عليهم ثابتة[٢]، وحجّة الأنبياء داحضة، وإذا كان هذا هو محض المذهب وباطنه، فظاهره ما في حاجة تلجئ المخالف أن يتكلّف الجواب عن كلام أصحابنا ـ المعتزلة ـ في مسألة وجوب النظر، هل هو عقليّ أم سمعيّ... وذلك الجواب الذي لا يماسّ الاحتجاج بوجه من الوجوه، بل هو جواب عن غير ما ثبتت الحجّة عليه... وكان الأولى أن يقول ـ الرازي ـ في الجواب: قصارى ما احتججتم به ـ أنتم المعتزلة ـ أن يفضي ذلك إلى إفحام الأنبياء عندي غير محذور؛ لأنّ مذهبي يقتضي أنّ إفحامهم متوجّه بما ذكرتموه وبغيره، فقد ألزمتموني ما هو غير مذهبي، ولا يجوز إلزام الإنسان غير مذهبه، فلو أجاب ـ الرازي ـ بهذا لارتاح وأراح[٣].

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٤٩ ب.

٢. وقد سبق القاضي عبد الجبّار ابنَ أبي الحديد إلى هذا المعنى، عندما قال: وهذا يوجب في الكفار كلّهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله. انظر كتابه: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٤.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٣/١.

والذي أراه ـ بعد كلّ ما أفاده ابن أبـي الحديـد ـ أنّ الطريـق إلى معرفة الله هو العقل، ولا يجـوز أن يكـون السـمع، ذلـك أنّ السمع لا يكون دليلاً على شيء إلّا بعد معرفة الله وحكمته، وأنّه تعالى لا يفعل القبيح.

وبعد أن عرفنا أنّ الجميع متّفقون على وجوب النظر ـ سـواء كان عقليّاً أم شرعيّاً ـ علينا بيان مراحل المعرفة بالله التي ذكرهـا ابن أبـي الحديـد. فالرجـل فـي معـرض إيضـاحه قـول الإمـام عليّ عليه السلام: وكمال معرفته التصديق به. يشير إلى أنّ المعرفـة بـالله تعالى قد تكون ناقصة، وقد تكون غير ناقصة، فالمعرفة الناقصـة عنده هي المعرفة بأنّ للعالم صانعاً غير العالم، وذلـك باعتبـار أنّ الممكن لابدّ له من مؤثّر، فمَن عَلم هذا عَلـم الله تعـالى، ولكـن عِلماً ناقصاً، وأمّا المعرفة التي ليست ناقصة فـأن تعلـم أنّ ذلـك المؤثّر خارج عن سلسلة الممكنات، والخارج عن كلّ الممكنات ليس بممكن، وما ليس بممكن فهو واجب الوجود، فمَن عَلم أنّ للعالم مؤثّراً واجب الوجود فقد عرفه عرفاناً أكمل من عرفان أنّ للعالم مؤثّراً فقط، وهذا الأمر الزائد هو المكنّى عنه بالتصديق به؛ لأنّ أخصّ ما يمتاز به البارئ عن مخلوقاته هو وجوب الوجود[١].

ويُفهَم من كلام ابن أبي الحديد المتقدّم أنّ المعرفـة الناقصـة هي إدراك أنّ للعالم صانعاً مدبّراً، أمّا المعرفة التامّة فهي الإذعـان

---

١. نفس المصدر ٧٣/١.

بوجوده ووجوبه؛ لأنّ التصوّر للشيء إذا اشتدّ[1] يصير إذعاناً وحُكماً بوجوده، إذ من ضرورة كونه صانع العالم وإلهه أن يكون موجوداً في نفسه، فإنّ ما لم يكن موجوداً في نفسه، استحال أن يصدر عنه أثر موجود، فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته تعالى وتصوّره.

وختام الموضوع لابدّ من الإشارة إلى أنّ ابن أبي الحديد يصرّح بأنّ وجوب المعرفة بالله سبحانه وتعالى لم نوجب منها إلّا الأمور المجملة، وأمّا التفصيلات الدقيقة الغامضة فلا تجب إلّا عند ورود الشبهة، فإذا لم تقع الشبهة في نفس المكلّف، لم يجب عليه الخوض في التفصيلات[2].

وكأنّ ابن أبي الحديد يشير في هذا النصّ إلى ما أكّده أصحابه من أنّ معرفة الله تعالى قد تكون ضروريّة في حال، واستدلاليّة في حال آخر، فالمعرفة الضروريّة هي المعرفة التي تتّفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعاً، على تفاوت مداركهم واختلاف درجة ذكائهم، ولكن تحول دون تحصيلها آفات عقليّة ونفسيّة كإيثار الراحة والسهو والغفلة والجهالة، غير أنّ مجرّد النظر يؤدّي إلى إدراكها، وهذه هي معرفة الله جملة، التي أشار إليها ابن أبي الحديد، أمّا المعرفة الاستدلالية فهي

---

١. أي إذا كان بإمعان وتحقيق.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦٩/١٦.

معرفة المسائل العقليّة، نظريّة وعمليّة، على وجه التفصيل، وهذه لا يقدر عليها غير أهل العلم والكلام، ولذا لا تجب على الناس جميعاً ولا تلزمهم، وهنا تكون المعرفة بالله تفصيلاً بصفاته وصلتها بذاته[١].

ويبدو أنّ عبارة التفصيلات الدقيقة في المعرفة، التي أشار إليها ابن أبي الحديد، ربّما يعني بها المعرفة الخاصّة لذات الله، التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة والمتكلّمين، وهي موضوع بحثنا الآتي... .

المعرفة الخاصّة لذات الله تعالى

لاشكّ أنّ أفضل العلوم الإلهيّة هو معرفة ذات الحقّ الأوّل ومرتبة وجوده، بما له من صفات كماله ونعوت جماله وكيفيّة صدور أفعاله[٢].

والظاهر أنّ آراء الفلاسفة والمتكلّمين بخصوص معرفة ذات الله، تنحصر في ثلاثة آراء:

الأوّل: أنّ حقيقة الله غير معلومة، ولا يمكننا معرفتها لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهذا ما عليه كثير من المتكلّمين[٣] أمثال:

---

١. حول هذا الموضوع انظر، صبحي: **في علم الكلام ـ المعتزلة** ـ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٢. الشيرازي، صدر الدين: **المبدأ والمعاد**، طبع حجر ١٣١٦، ص٣.

٣. التفتازانيّ: **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين**، الأستانة ١٢٧٧، ٩١/٢.

ضـرار بـن عمـرو[١]، ت١٣٣هــ، وأبـي حنيفـة[٢]، ت ١٥٠هــ، والجـوينيّ[٣]، وابـن المطهّـر الحلّـي[٤]، ومـن الفلاسـفة الفـارابيّ[٥]، ٣٣٩هـ، وابن سينا[٦]، ٤٢٨هـ، والغزاليّ[٧]، ٥٠٥هـ، مستدلّين على ذلك بعدّة أدلّة، أهمّها: أنّ المعلوم عندنا منه سبحانه، إمّا السلوب كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عـرَض، ولا شـكّ أنّ الماهيّـة مغايرة لسلب ما عداها عنها، وإمّا الإضافات كقولنا: قـادر عـالم، وعليه فالذات شيء وهذه الأمور شيء آخر[٨].

---

١. كان من أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ثمّ مال إلى الجهم بن صفوان. يرى أنّ لله تعالى ماهيّة لا يعلمها غيره. انظر، ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط١، المطبعة الأدبيّة ١٣٢٠ـ ١٣٢١، ١٧٣/٢ـ ١٧٤، الخيّاط، أبو الحسين: **الانتصار والردّ على ابن الريونديّ الملحد**، بيروت ١٩٥٧، ص ٩٨، الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٧١.

٢. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت: **الفقه الأكبر**، ط٢، حيدر آباد ١٩٥٣، ص ١.

٣. الجوينيّ، أبو المعالي: **العقيدة النظاميّة**، تحقيق: محمّد زاهد الكوثريّ، مصر ١٣٦٧، ص ١٥ ـ ١٦.

٤. ابن المطهّر الحلّي، الحسن بن يوسف: **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، طهران ١٣٣٨، ص ٩٧.

٥. الفارابيّ: **الدعاوى القلبيّة**، ضمن الرسائل ط١، مصر ١٣٢٥، ص ٣.

٦. ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات** ٦٦/٣.

٧. الغزالي: **مشكاة الأنوار**، مصر ١٩٠٧، ص ٤٠، **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى**، مكتبة الكلّيات الأزهريّة ١٩٦١، ص ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٠.

٨. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٧١، **الأربعين في أصول الدين**، ط١، حيدر آباد ١٣٥٣، ص ٢١٨.

الثاني: أنّ حقيقة الله معلومة، وهو ما عليه جمهور متكلّمي المعتزلة والأشعريّة[١]، مستدلّين على ذلك بقولهم: إنّا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلابدّ وأن تُكلّم ذاته[٢].

الثالث: أنّ حقيقة الله غير معلومة في الدنيا، بل إنّها معلومة في الآخرة، وهذا الرأي نسَبه ابن أبي الحديد إلى أصحاب الأشعريّ[٣]، دون تحديد، إلّا أنّ التفتازانيّ نسَبه إلى الباقلّانيّ، لكنّه قال: إنّه تردّد في ذلك[٤].

واستناداً إلى ما تقدّم، سنتبيّن الرأي الذي أخذ به ابن أبي الحديد من بين هذه الآراء الثلاثة.

رفض ابن أبي الحديد ما عليه أصحاب الرأي الثاني، عندما قال: إنّ جمهور المتكلّمين زعموا أنّا نعرف حقيقة ذات الإله، ولم يتحاشوا من القول بأنّه تعالى لا يعلم من ذاته إلّا ما نعلمه نحن منها[٥]. لكن ابن أبي الحديد لم يكن دقيقاً حين صرّح مرّة

١. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٧١، الإيجيّ: **المواقف** ١٤٣/٨ ـ ١٤٤.

٢. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٧١.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦١/١.

٤. التفتازاني: **شرح المقاصد** ٩٢/٢، ولم أجد ذلك في مؤلّفات الباقلّانيّ المتداولة، كما أنّ الأستاذ الدكتور محمّد رمضان عبد الله ـ الذي أعدّ أطروحة الدكتوراه بعنوان: **الباقلانيّ وآراؤه الكلاميّة** ـ اكتفى بالإشارة إلى ما ذكره التفتازانيّ أيضاً. انظر محمّد رمضان عبد الله: **الباقلّانيّ وآراؤه الكلاميّة**، ط٢، بغداد ١٩٨٦، ص ٣٩٧.

٥. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٢/٣.

أخرى بأنّ ذلك رأي المتكلّمين[١]، دون إيراده كلمة الجمهور التي ذكرناها آنفاً.

كما أنّه رفض الرأي الثالث، في معرض إيضاحه كلام الإمام عليّ عليه السلام الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود حين قال: فيه ـ القول ـ إشارة إلى الردّ على من قال: إنّا نعلم كنه الباريء سبحانه لا في الدنيا، بل في الآخرة، فإنّ القائلين برؤيته في الآخرة يقولون: إنّا نعرف حينئذ كنهه، فهو عليه السلام ردّ قولهم، وقال: إنّه لا وقت أبداً على الإطلاق تُعرَف فيه حقيقته وكنهه، لا الآن ولا بعد الآن، وهو الحقّ[٢].

وقد علّل ابن أبي الحديد بطلان هذا الرأي بأنّه: لو رأيناه في الآخرة وعرفنا كنهه، لتشخّص تشخيصاً يمنع من حمله على كثيرين، ولا يتصوّر أن يتشخّص هذا التشخّص إلّا ما يشار إلى جهته، ولا جهة له سبحانه[٣]. ولكي يؤكّد ابن أبي الحديد رفضه لهذا الرأي، استند في دحضه إلى القرآن الكريم، فقال: واعلم أنّ نفي الإحاطة مذكور في الكتاب العزيز، منها قوله تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾ [طه: ١١٠]، ومنها قوله تعالى: ﴿**يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ**

---

١. نفس المصدر ٧/٢٠٣.

٢. نفس المصدر ١/٦٠ ـ ٦١.

٣. نفس المصدر ١/٦١.

﴿الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٤][١]. ولا يفوتني أن أذكر أنّ ابن أبي الحديد أشار إلى أنّه قد ردّ هذا الرأي في كتابه زيادات النقضين[٢].

ولأنّ ابن أبي الحديد رفض - فيما تقدّم - الرأي الثاني والثالث، فلم يبق إلّا القول بأنّه تبنّى الرأي الأوّل، الذي كثيراً ما أشار إليه في مواضع، منها:

أولاً: في معرض إيضاحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: وعلا فدنا، قال ابن أبي الحديد: لَمّا علا عن أن تحيط به العُقول، عرفته العقول، لا أنّها عرفَت ذاتَه، لكن عرفَت أنّه شيء لا يصحّ أن يُعرَف، وذلك خاصّته سبحانه، فإنّ ماهيته يستحيل أن تُتصوّر لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف غيره من الممكنات[٣].

ثانياً: في معرض حديثه عن موضوع: في أنّ هويته تعالى غير هويّة البشر، قال: وذهب ضرار بن عمرو إلى أنّ لله تعالى ماهية لا يعلمها إلّا هو، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه أيضاً، وهو الظاهر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام[٤].

---

١. نفس المصدر ٦١/١.

٢. نفس المصدر ٦١/١.

٣. نفس المصدر ١٧٤/١٠، وتلك فكرة أشار إليها سقراط من قبل بقوله:المنطق والعقل قاصران عن وصفِه وحقيقته وإدراكه. انظر، الشهرستاني: **الملل والنحل**، مطبوع على حاشية الفصل، ط١، ١٣٢١، ٨٤/٢ ـ ٨٥.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٢/٣ـ ٢٢٣، كما أكّد ابن أبي الحديد في

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد في هذا الموضوع إلى نتيجة تنتظم في نقطتين:

الأولى، قال: واعلم أنّ القول بالحيرة في جلال ذات البارئ، والوقوف عند حدّ محدود لا يتجاوزه العقل، قول ما زال فضلاء العقلاء قائلين به[١]. بل لو قيل إنّها ـ العقول ـ لا طاقة لها أن تعبّر عن جلال مصنوعاته الأولى المتقدّمة بالرتبة العقليّة والزمانيّة، لكان ذلك القول حقّاً وصدقاً[٢].

الثانية، قال: إذا تغلغلَت العقول، وغمضت مداخلها في دقائق العلوم النظريّة الإلهيّة التي لا توصَف لِدقّتها، طالبة أن تعلم حقيقة ذاته، انقطعَت وأعيَت، وردّها سبحانه وتعالى، وهي تجول وتقطع ظُلمات الغيب لتخلص إليه، فارتدّت حيث جبَهَها وردَعَها، مقِرّة معترفة بأنّ إدراكه ومعرفته لا تُنال باعتساف المسافات التي بينها وبينه، وأنّ أرباب الأفكار والرويّات تعذّر عليهم أن يخطر لهم خاطر يطابق ما في الخارج من تقدير جلال عزّته، ولابدّ من أخذ هذا الكلام في القيد؛ لأنّ أرباب الأنظار

نصوص أخرى بقوله: إنّه مذهب الحكماء وكثير من المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم. انظر نفس المصدر ٣٤٦/٦، ٤٩/١٣. وفي نص آخر قال: إنّه مذهب الحكماء. نفس المصدر ٢٠٣/٧. وفي نصّ ثالث قال: إنّه لا تُعلَم حقيقة ذاته تعالى، كما قاله قوم آخرون من نفس المصدر ٢١٧/٣.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٥٠/١٣.

٢. نفس المصدر ٣٢١/١٨.

لابدّ أن تخطر لهم الخواطر في تقدير جلال عزّته، ولكنّ تلك الخواطر لا تكون مطابقة لها في الخارج؛ لأنّها خواطر مستندها الوهم لا العقل الصريح، وذلك لأنّ الوهم قد أِلف الحسّيات والمحسوسات، فهو يعقل خواطر بحسب ما أِلفَه من ذلك، وجلال واجب الوجود أعلى وأعظم من أن يتطرّق الوهم نحوه؛ لأنّه بريءٌ من المحسوسات سبحانه، وأمّا العقل الصريح فلا يدرِك خصوصيّة ذاته لِمَا تقدّم[1]، ثمّ يشير ابن أبي الحديد إلى أنّ قوله تعالى: ﴿**فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ* ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ**﴾ [الملك: ٣، ٤] فيه إشارة إلى هذا المعنى ـ أي استحالة إدراك خصوصيّة ذاته تعالى ـ وكذلك قوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ**﴾ [البقرة: ٢٥٥][2].

هكذا يتّضح لنا موقف ابن أبي الحديد تمام الوضوح من هذه المسألة، لكن يجب الوقوف عند بعض كلماته التي صرّح بها.

فابن أبي الحديد عندما قال في الموضع الأوّل: لكن قد عرفتَ أنّه شيء لا يصحّ أن يُعرَف، يعني بذلك الحكم العقليّ والصحّة العقليّة تعني الإمكان ونفيها نفيه عقلاً، وحينما عبّر بقوله: وذلك خاصّته سبحانه، أراد دفع دخلٍ واعتراض مقدّر، أو

---

١. نفس المصدر ٦/٤٠٩ ـ ٤١٠.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦/٤٠٩ ـ ٤١٠.

سؤال يطرح نفسه، وهو أنّ عدم إمكان المعرفة ليس لِعجز و نقص في العقول، بل لِبُعد كُنه ذاته سبحانه عن أن تنالها مُقَل العقول، كما هو صريح كلام الإمام عليّ عليه السلام.

كما أنّ عدول ابن أبي الحديد عن التعبير بالعلم إلى التعبير بالمعرفة فيه تأسٍّ بسيّد البلغاء الإمام عليّ عليه السلام، الذي قال: ورَدَعَ خَطراتِ هَماهِمِ النفوسِ عن عرفان كُنه صِفته[١]، وأيضاً التزام بما اصطلح عليه أرباب المعقول من أنّ التعبير بالعلم نفياً وإثباتاً يكون بالكلّيات، والمعرفة نفياً وإثباتاً بالجزئيّات، حيث الكلام هنا يحوم حول ذات البارئ تعالى، وهو جزئيّ بأبلغ معاني الجزئيّ، فكان تعبيراً لائقاً بالمقام.

أمّا تعبير الماهية التي أتت في كلام ابن أبي الحديد، لابدّ أن تُفسَّر بما به الشيء هو هو، لا بمعنى ذات الشيء، لِمَا قُرّر وحُقِّق في كتب المعقول من أنّ الممكنات ـ كلّها أو جلّها ـ على اختلاف الرأي ـ مركّبة من ماهيّة ووجود، إلّا ذات البارئ تعالى، حيث يرى جمهور المتكلّمين أنّ ماهيّته سبحانه عين وجوده، ووجوده نفس ماهيّته.

ختام الموضوع نستنتج أنّ ابن أبي الحديد يحاول في كلّ نصّ من النصوص السالف تنزيه الله سبحانه من إحاطة العقول البشريّة به، فنفاها ـ الإحاطة ـ بنفي ما يترتّب عليها من كونه ذا

---

١. نفس المصدر ١٠/١٧٠.

نهاية[١]، إذ معنى الإحاطة بالشــيء هــو إدراكــه بكنهــه، ومعرفتــه بجميع جهاته، وبلوغ العقل غايته ونهايته، بحيــث لا يكــون وراء ما أدركه شيء آخر، ونفي انتهائه بنفي ما يترتّب عليه مــن كونــه ذا كيفيّة تكيّفه بها القوى المتخيّلة ليثبته العقل.

---

١. وهذا ما سنعرفه في الفصل الرابع: **صفة القدم والأزل.**



الفصل الثالث

أدلّة إثبات واجب الوجود
عند ابن أبي الحديد

تمهيد

دليـل الـواجب لِذاته

دليـل الحدوث

دليل العناية والاختراع

دليل الحركـة



تمهيد

تختلف طرق الاستدلال على وجود الله سبحانه عند الفلاسفة عنها عند المتكلّمين، وهذا ما يُطلعنا عليه ابن أبي الحديد، حينما أشار إلى أنّ الذي يُستدَلّ به على إثبات الصانع يمكن أن يكون من وجهين،... أحدهما الوجود، والثاني الموجود، أمّا الاستدلال عليه بالوجود نفسه فهي طريقة المدقّقين من الفلاسفة... أثبتوا وجوب ذلك الوجود واستحالة تطرّق العدم إليه بوجه مّا، فلم يفتقروا في إثبات البارئ إلى تأمّل أمر غير نفس الوجود، وأمّا الاستدلال عليه بالموجود لا بالوجود نفسه، فهو الاستدلال عليه بأفعاله، وهي طريقة المتكلّمين...، واستدلّوا عليه بالعالم، وقالوا تارة: العالم محدَث، وكلّ محدَث له مُحدِث، وقالوا تارة أخرى: العالم ممكن، فله مؤثّر[1].

والملاحظ هنا أنّ ابن أبي الحديد أشار في النصّ المتقدّم إلى

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢١/٣.

مجمل أدلّة المتكلّمين لإثبات الباري سبحانه، لكنّه لم يشر إلى أدلّة الفلاسفة. لذلك تراه يشير ـ في نصّ لاحق ـ إلى أهم دليل عندهم، وهو دليل الواجب لذاته قال فيه: إثبات وجوده تعالى من النظر في نفس الوجود؛ وذلك لأنّ الوجود ينقسم بالاعتبار الأوّل إلى قسمين: واجب وممكن، وكلّ ممكن لابدّ أن ينتهي إلى الواجب؛ لأنّ طبيعة الممكن يمتنع من أن يستقلّ بنفسه في قوامه، فلابدّ من واجب يستند إليه، وذلك الواجب الوجود الضروريّ الذي لابدّ منه هو الله تعالى[١].

ومعلوم أنّ ما ذكره ابن أبي الحديد، من أنّ الفلاسفة قد أثبتوا وجوده تعالى من النظر في نفس الوجود، نراه متجسّداً عند أهم فلاسفتنا المسلمين، كالفارابيّ وابن سينا. أمّا استدلال المتكلّمين من خلال أفعاله تعالى فنراه بوضوح عند القاضي عبد الجبّار، والباقلانيّ، والشيخ الطوسيّ. ورعاية لمنهج البحث، أكتفي بذكر ما أفاده الفارابيّ وابن سينا، وأحيل إلى ما أفاده المتكلّمون، الذين سبق ذكرهم، على أبرز مؤلّفاتهم[٢].

فالفارابيّ يقول: الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية،

---

١. نفس المصدر ١٤٨/٩.

٢. راجع رأي القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٨٩، والشيخ الطوسيّ، أبو جعفر: **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**، ط١، النجف الأشرف ١٩٧٩، ص ٤٩، والباقلّانيّ، محمّد بن الطيّب: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط٢، القاهرة ١٣٨٢، ص٢٢، وهو رأي جميع المتكلّمين.

في كونها علّة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابدّ من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأوّل[١].

أمّا ابن سينا فيقول: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته من السمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أُشيرَ في الكتاب الإلهي ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الْآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ [فصّلت: ٥٣]، أقول: إنّ هذا حكم لقوم، ثمّ يقول: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ**﴾ [فصّلت: ٥٣]، أقول: هذا حكم للصدّيقين، الذين يستشهدون به لا عليه[٢].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ ما صرّح به ابن سينا، أفاد منه ابن أبي الحديد بإيجاز[٣].

وبعد عرضنا لما يراه ابن أبي الحديد، وما أعقبه من كلام الفارابيّ وابن سينا، لابدّ من بيان حقيقة مهمّة هي أنّ الوجود

---

١. الفارابيّ: **عيون المسائل**، ضمن المجموع، ط١، مصر ١٣٢٥.

٢. ابن سينا: **الإشارات** ٣/ ٦٦.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣/٢٢١.

الإلهيّ حقيقة عينيّة[1] يحكم العقل بأنّه موجود لذاته، مع قطع النظر عن كلّ ما عداه، فإنّ كلّ شيء ما عداه، إنّما هو موجود بالوجود الإلهيّ، أمّا نفس الوجود فهو موجود بنفسه لا بوجود آخر، فلا يُعقَل أن تكون العينيّة الوجوديّة له سبحانه مأخوذة عمّا هو خارج عن ذاته، وإلّا لَمَا كان وجوداً، بل كان ذا وجود، مثل أن يقال أنّ البياض أبيض بذاته لا ببياض آخر، وإلّا كان ذا بياض لا بياضاً، فكما لا يُعقَل أن تكون أبيضيّة البياض من بياض آخر، كذلك لا يُعقَل أن تكون موجوديّة الوجود من وجود آخر، بل هو الموجود بنفسه، المستغني بوجوده عمّا عداه، استغناءً ذاتيّاً، وكلّ موجود عداه فإنّما هو موجود به وبسببه، فإذا كانت الموجودات الإمكانيّة ـ المحدثات ـ لا وجود لها بذاتها، بل موجودة بالوجود، فلابدّ أن يكون الوجود الصرف الذي تكون به الموجودات موجودة، موجوداً بنفسه لا بوجود آخر، غنيّاً بنفسه، لا بصلة أخرى، واجب الوجود لذاته.

وهكذا نخلص إلى القول بأنّ الاستدلال بالعلّة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين؛ لأنّ العلم بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم بالمعلول المعيّن، ولا عكس.

بقي أن نعرف أيّ الطريقين سلك ابن أبي الحديد؟

الواقع أنّ صاحبنا سلك الطريقين معاً، من خلال إيراده بعض

---

١. أي أنّ الماهيّة عين الوجود، وأنّه تعالى موجود بنفسه لا بوجود آخر.

أدلّة الفلاسفة ومجمل أدلّة المتكلّمين، زيادة على أدلّة أخرى يرى ـ بحسب استقرائه ـ أنّ الإمام عليّاًعليه السلام قد انفرد بها. فما الأدلّة التي استدلّ بها؟

على وفق مسلك الفلاسفة، استدلّ بدليل الواجب لذاته.

على وفق مسلك المتكلّمين، استدلّ بدليل: الحدوث، العناية، الاختراع.

ما برّزه من الأدلّة التي يرى ـ بحسب استقرائه ـ أنّ الإمام عليّاًعليه السلام قد انفرد بها مثل دليل الحركة[1].

ولإيضاح ما يترتّب على ما سقناه سابقاً، أرى من المناسب ـ هنا ـ إيراد ما أوجزه ابن أبي الحديد عن الأدلّة، بوصفها نظرة شاملة، إذ قال: إنّ أدلّة وجوده سبحانه وأعلام ثبوته وإلهيّته جليّة واضحة[2]، وأنّه سبحانه أظهر وجوداً من الشمس، لكن ذلك الظهور لم يكن إدراكه بالقوى الحاسّة الظاهرة، بل بأمرٍ آخر، إمّا خفيّ في باطن هذا الجسد، أو مفارق ليس في الجسد، ولا في جهة أخرى غير جهة الجسد[3].

---

١. يرى ابن أبي الحديد أنّ هذا الدليل أخذه المتكلّمون عن الإمام عليّعليه السلام فنظموه في كتبهم وقرّروه. انظر **شرح نهج البلاغة** ١٣/ ٧٨.

٢. نفس المصدر ١٥٥/٥.

٣. نفس المصدر ١٥٧/٥.

دليل الواجب لذاته

من الثابت أنّ فكرة واجب الوجود قد تبلورت وظهرَت بصورتها الناضجة على يد الفارابي، الذي كان أوّل من وضع مصطلحات واجب الوجود وممكن الوجود. وقسّم الموجودات على هذين القسمين، ولكن إذا تقصّينا أصول هذه الفكرة وجدنا أنّها ضاربة في الجذور في عمق تاريخ الفكر الفلسفيّ[١].

فالفارابيّ عند تقسيمه الموجودات إلى ممكن وواجب، يقول: الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علّة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابدّ من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأوّل[٢].

أمّا ابن سينا فيصرّح بأنّه لا شكّ أنّ هناك وجوداً، وكلّ وجود، فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإن كان واجباً صحّ وجود الواجب وهو المطلوب[٣]. أمّا إذا كان ممكناً فلابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود[٤].

والآن لنر كيف تناول ابن أبي الحديد هذا الدليل.

قبل كلّ شيء يصرّح ابن أبي الحديد بأنّ معنى واجب

---

١. يونس، منذر جلوب: **نظرية واجب الوجود عند الفارابيّ**، ص٢٥.

٢. الفارابيّ: **عيون المسائل**، ص٦٦.

٣. ابن سينا: **النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص٢٧١.

٤. نفس المصدر، ص٢٧١.

الوجود أنّ ذاته لا تقبل العدم، ويستحيل الجمع بين قولنا: هذه الذات محدثة، أي كانت معدومة، وهي في حقيقتها لا تقبل العدم[١].

ويبدو أنّ أصول هذا التعريف مستمدّة بإيجاز ممّا ذكره كلّ من الفارابيّ وابن سينا، فالفارابيّ قال: فالواجب الوجود متى فُرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علّة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره[٢]. أمّا ابن سينا فقد أورد تعريفاً مشابهاً لسابقه، حتّى في الألفاظ تقريباً عندما قال: الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال[٣].

ومن المهمّ الإشارة إلى أنَّ ابن أبي الحديد في معرض ردّه على ما ذكره الرازيّ من إجماع المسلمين على إبطال الواسطة بين واجب الوجود والعالم[٤]. نراه يشير إلى أمر مهمّ يتعلّق

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٥٣/٩، **التعليقات**، ورقة ٤٥٥ أ.

٢. الفارابي: **عيون المسائل**، ص ٢٣، ومن الأمور التي يؤكّدها الفارابيّ أنّ واجب الوجود غير قابل للتعريف أو الحد، أي أنّ عِلمنا لا يمكن أن يحيط به إحاطة تامة. انظر يونس، منذر جلوب: **نظرية واجب الوجود عند الفارابي**، ص ٤٨، ٨٥.

٣. ابن سينا: **النجاة**، ص ٢٦١.

٤. الرازي: **محصل الأفكار**، ص ٢٣٧، وذكره في **المطالب العالية**. انظر الزركان: **فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية**، ص٣٣٠. والقائلون بالواسطة هم الإسماعيليّون والقرامطة، إذ قالوا: بأنّ أصل الوجود هو أمر الله ـ أي كلمته ـ

بإيضاح المقصود من واجب الوجود، فهو يُشكِل على ما أورده الرازيّ آنفاً بقوله: إن كنتَ تعني أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ صانع العالم واجب الوجود لذاته فشيخكم الأشعري ومَن وافقه على مقالته يزعمون أنّ الله تعالى ذات ليست ذاته توجب دوام وجودها واستمراره، ولولا تلك الذات لكانت ذاته معدومة، ويسمّون تلك الذات بقاءً، وهذا تصريح منهم بأنّ ذاته تعالى ممكنة؛ لأنّها ليست دائمة بذاتها[1].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ ابن أبي الحديد يتّفق مع الرازيّ وغيره[2] في إبطال الواسطة بين واجب الوجود والعالم في إيجاد العالم، وأنّ ما ذكره آنفاً بضميمة نفي الواسطة في الموجودات

والله لم يخلق العالم مباشرة، بل بواسطة العقل الكلّيّ الذي أوجد النفس الكلّية، وأفاض صوره على ما أنتجَته من مادّة وأجسام، وكلّ ذلك في زمان ومكان. انظر جوزيف الهاشم: الفارابيّ، دار الشرق الجديد، ط١، بيروت ١٩٦٠، ص ٩٧.

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٤ أ.

٢. قال المحقّق الطوسيّ نصير الدين: وأمّا إبطال الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، والمعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبة بالوجود؛ لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فإذن هي ممكنة وهي من جملة العالم؛ لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدأ الأوّل، فإذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لِذاته وبين العالم محال. انظر، الطوسيّ نصير الدين: **تلخيص المحصل**، مطبوع مع المحصل ـ للرازيّ ـ دار الكتاب العربي، ط١، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

بين الواجب والممكن، وإثبات هذه الواسطة لا يفتقر إلى البرهان؛ لأنّ حصر الوجود فيهما عقليّ، ممّا دعاه إلى طي هذه المقدّمة.

أمّا كيفيّة تناوله لهذا الدليل، فهذا ما يتّضح من العرض الآتي:

أشار ابن أبي الحديد إلى أنّ الوجود ينقسم بالاعتبار الأوّل إلى قسمين: واجب وممكن، وكلّ ممكن لابدّ أن ينتهي إلى الواجب؛ وذلك لأنّ طبيعة الممكن يمتنع من أن يستقلّ بنفسه في قوامه، فلابدّ من واجب يستند إليه، وذلك الواجب الوجود الضروريّ الذي لابدّ منه هو الله تعالى[١].

والواقع أنّ ما أفاده ابن أبي الحديد آنفاً يتّفق عليه كافّة فلاسفة الإسلام، بل أنّهم إذا أرادوا التعرّض لدليل الواجب لذاته، فإنهم يشيرون إلى هذه الفكرة أو الدليل ـ **دليل العلّة التامّة**[٢] ـ قبل غيرها، وهذا ما سبق أن أفادنا به كلّ من الفارابيّ وابن سينا في بداية الحديث عن هذا الموضوع[٣].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٤٨/٩.

٢. كما ورد دليل العلّة التامّة عند الفارابيّ في السياسات المدنيّة، ص ١٧- ١٩، انظر الآلوسيّ، حسام الدين: **حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين**، ص ٢٥، وابن سينا في **النجاة** ص ٣٦٨، انظر الآلوسيّ: **حوار**، ص ٥٠.

٣. كذلك أشار إليه الغزاليّ في **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، ص ٢٢٠- ٢٢٢.

إلّا أنّ الملاحظ أنّ ابن أبي الحديد ـ وإن وافقهما ـ الفارابيّ وابنَ سينا ـ لكنّ عباراته جاءت مقاربة لِما أفاده الأخير، وأغلب الظنّ أنّ ابن أبي الحديد كان مطّلعاً على ما أفاده ابن سينا بهذا الخصوص.

وزيادة على كلّ ما تقدّم، لابدّ من القول بأنّه لو كان في الوجود واجبان أو أكثر، لكانا مشتركَين في وجوب الوجود، ولو كان كذلك لوجب أن يمتاز كلّ منهما عن الآخر بصفة ليست في شريكه، تحقيقاً للإثنينيّة، ولو كانا كذلك ـ أعني كونهما مشتركَين في شيء وممتازَين في آخر، جاء التركيب والإمكان وبطل الوجوب، باعتبار أنّ التركيب مستلزم للحاجة إلى جزأيه، والحاجة تستلزم الإمكان، وحينئذٍ فقد صار الواجب ممكناً، وهذا لا يصحّ.

أمّا بقيّة ما يتعلّق بهذا الدليل، فقد تطرَّق ابن أبي الحديد إليه، في معرض تعليقه على محصل الأفكار للرازي، وهذا ما يستدعي منّا ـ هنا ـ عرض نصوص كاملة، إيضاحاً للمقصد.

فالرازيّ ـ مثلاً ـ عندما أراد إثبات واجب الوجود، استدلّ على ذلك بأنّه: لو كان ممكناً لزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان. أمّا بطلان الدور فلأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّماً في الوجود على المحتاج، فلو افتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر، لكان كلّ واحد منهما متقدّماً في الوجود

على الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّماً على المتقدّم على نفسه، ومتقدّم المتقدّم متقدّم، فالشيء متقدّم على نفسه. هذا خُلف. وأمّا بطلان التسلسل فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كلّ واحد منها، وكلّ واحد منها ممكن، والمفتقرُ إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر، فالمجموع له مؤثّر، والمؤثّر إمّا نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه، والأوّل باطل؛ لأنّ المؤثّر متقدّم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثّراً في نفسه يلزم كونه متقدّماً على نفسه وهو محال، والثاني باطل؛ لأنّ كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنّه لا يكون علّة لنفسه ولا لِعلّته، وإلاّ لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علّة لنفسه ولا لِعلّته لم يكن علّة لذلك المجموع، فثبت أنّه لابدّ لذلك المجموع من علّة خارجة عنه، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل واجباً، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب[١].

والرازي بعد عرضه هذا الدليل، أشار إلى عدم التسليم بصحّة وجود تلك الأسباب والمسبّبات ـ الواردة آنفاً في الدليل ـ بأنّها كلّ ومجموع. معلّلاً ذلك بأنّ هذه الألفاظ مشعرة بالتناهي، فلا

---

١. الرازي: **المحصّل**، ص ٢١٦ ـ ٢١٧. وهذا الدليل أورده الغزاليّ في **المقاصد**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

يصحّ إطلاقها إلّا بعد ثبوت التناهي[١].

والمراد من الكلّ والمجموع عند الرازي تلك الأسباب والمسبّبات، بحيث لا يبقى واحد منها خارجاً عنها[٢].

هنا يأتي دور ابن أبي الحديد، عندما أشكل على ما ذكره الرازي آنفاً، في نقطتين:

الأولى: اعتراضه على الرازي، عندما ذهب إلى عدم التسليم بصحّة وجود تلك الأسباب والمسبّبات بأنّها كلّ ومجموع. إذ قال مخاطباً الرازي: إنّ للخصم أن يقول لك: لا تسلّم أنّ تلك الأسباب والمسبّبات ـ مع فرض لا تناهيها ـ تكون متقوّمة بكلّ واحد من أجزائها، بل الجمل المتقوّمة بأجزائها هي الجمل التي تُشخّص منها ماهيّة محصّلة، إمّا حِسّاً كالسرير عن أجزائه، والبلدة عن البيوت، أو عقلاً، كالعشرة عن آحادها، والنوع عن الفصل والجنس[٣]. وما أفاده ابن أبي الحديد ـ هنا ـ يتّفق مع ما ذهب إليه نصير الدين الطوسي في تلخيصه محصّل الأفكار، مع زياداته الموضّحة والمتمّمة[٤].

الثانية: تعليقه على ما صرّح به الرازي في نصّ الدليل من

---

١. الرازي: **المحصّل**، ص ٢١٨.

٢. نفس المصدر، ص ٢٢٠.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٥ أ.

٤. راجع نصير الدين الطوسي: **تلخيص المحصّل**، ص ٢١٧.

فرض أمور توجب بعضها ما لا نهاية. هنا يشير ابن أبي الحديد إلى أنّ الذهن لا يقوى على استحضار هذه الأمور، ولا يقوّم منها ماهيّة محصّلة يشار إليها بالجنس أو بالفعل ليحكم بأنّها متقوّمة من الأجزاء.

ولبيان رأيه المتقدّم بتفصيل أكثر دقّة ووضوح، يقول ابن أبي الحديد: وهذا الكلام يُورَد على وجهين:

الوجه الأوّل. أن يتصدّى المعترض على الدليل، لبيان أنّ الجملة التي تتقوّم بأجزائها ليست إلّا الجملة التي أجزاؤها متناهية، لم يحصل من المجموع ماهيّة يحكم عليها بأنّها متقوّمة بالأجزاء؛ ولأنّ الأجزاء إنّما تكون أجزاءً لشيءٍ واحد؛ لأنّا لو لم نأخذ قيد الواحديّة فيه، لَما كانت تلك الأجزاء أجزاء شيء، فإنّا إذا فرضنا إنساناً إلى جانبه حجر، ولم يحصل من اجتماعهما حقيقة متّحدة، لم يكن كلّ واحد منهما جزءً لشيءٍ مفروض، فقد بان أنّه لابدّ أن تكون الأجزاء أجزاءً لشيءٍ مفروضٍ ذي وحدة مفروضة، كما نقول: عسكر واحد، وبلد واحد، ونحوهما، فما لا نهاية له ليس بشيء واحد، ولا شيء مفروض، ولا أمر حاضر في الذهن، ولا صورة مرتسمة في عقل أو في قوّة من القوى الباطنة، فكيف يصحّ أن يقال إنّه شيء قد يُقوَّم بأجزائه،

وكلّ متقوّم بأجزائه ممكن، فيكون ذلك المجموع ممكناً[١].

والظاهر أنّ دليل الرازي على بطلان التسلسل، مبنيّ على أمرين، **أحدهما**: أنّه عدّ السلسلة التي أجزاؤها غير متناهية، مركّبة من تلك الأجزاء، **وثانيهما**: أنّ كلّ مجموع مركّب متقوّم بأجزائه.

ودليل الرازي أساسه هاتان المقدّمتان، وعلى هذا الأساس، فابن أبي الحديد ينفي في الوجه الأوّل المقدّمةَ الأولى، وفي الوجه الثاني ينفي المقدّمة الثانية.

أمّا بطلان المقدّمة الأولى؛ فلأنّ ترتيب أمور غير متناهية على نحو تذهب السلسلة إلى ما لا يتناهى لا يُعطي للمجموع خواصّ المركّب، وكما لا يعطي لكلّ فرد من أفراد السلسلة خاصّية الجزء كالحجر في جنب الإنسان؛ لأنّه ليس كلّ ما يجعل مع الآخر ويعدّ منها سلسلة يحصل منها المركّب، فإنّ المركّب عين الأجزاء، والأجزاء لا تكون أجزاءً إلّا إذا كانت هناك حاجة وافتقار لكلّ جزء إلى الجزء الآخر، والرازي عجز ـ هنا ـ عن إثبات الحاجة لكلّ جزء إلى الجزء الآخر.

وحتّى مع فرض السابق علّة في اللاحق، فإنّه يثبت الافتقار لأحد الجزءين إلى الآخر، وهو المعلول إلى العلّة، ولا يثبت

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٥ أ ـ ب.

افتقار العلّة إلى المعلول، وقد فرضنا أنّ التركيب لا يحدث إلّا بافتقار كلّ جزء إلى صاحبه.

أمّا ما يرد على المقدّمة الثانية فهو: أنّه لو فرضنا كلّ مجموع متناهٍ، فنقول: إنّه لا نسلّم كلّ مجموع، فهو متقوّم بأجزائه، فهو متناهٍ، بل نقول: إنّ تقوّم المركّب مجموع من أجزائه إذا كانت الأجزاء متناهية وليس دائماً.

الوجه الثاني من اعتراض ابن أبي الحديد. قال: في الاطّراد[١] أن يسقط المعترض عن نفسه هذه المؤونة، ويقف موقف المطالبة فقط، ويقول: لا نسلّم أنّ القضيّة القائلة كلّ مجموع أو كلّ كلّ فهو متقوّم بأجزائه قضية صحيحة على الإطلاق، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المجموع أو الكلّ المتناهي، ويكفيه ـ المعترض ـ أن يصرّ على المطالبة فقط، وعلى المستدلّ إثبات صدق هذه القضيّة في كلا القسمين، وإن كان المحتجّ من الفلاسفة، مثّل له المعترض هذا الاعتراض بمثال يقوله الفلاسفة في اعتراضهم على أدلّة المتكلّمين في استحالة بقاء النفوس الناطقة، وذلك أنّ المتكلّمين قالوا: لو كان نوع البشر لا أوّل له، ولكلّ بدن نفس باقية بعد موت البدن، لكانت هذه

---

١. هذه الكلمة وردت في المخطوط بلفظ الإتراد ممّا يدلّ على أنّ الناسخ غير عربي.

الأنفس الآن موجودة لا نهاية لها، لكن كلّ عدد موجود له نصف، ونصفه أقلّ من كلّه، وكلّ ما كان أقلّ من غيره، فهو متناهٍ، وكلّ ما نِصفه متناهٍ فكلّه متناهٍ؛ لأنّه ضعف المتناهي، وامتنعَت الفلاسفة في جواب هذا. فإن قالوا: لا نسلّم أنّ كلّ عدد على الإطلاق فله نِصف، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ العدد المتناهي، فيقال لهم: في هذه المسألة لا نسلّم أنّ كلّ مجموع فهو متقوّم بأجزائه، ولِمَ يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المتناهي الأجزاء[1].

هنا نلاحظ أنّ الرازي عندما أبطل الدور؛ كي يثبت أنَّ مدبِّر العالم هو واجب الوجود، يصرّح ابن أبي الحديد بأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّماً بالوجود على المحتاج، فلو افتقر كلّ منهما إلى الآخر، كان كلّ واحد منهما متقدّماً على المتقدّم على نفسه، ومتقدّم المتقدّم متقدّم، فالشيء متقدّم. هذا خُلف[2] على حدّ تعبير الرازي.

بيد أنّ ابن أبي الحديد في ردّه على الفخر الرازي، يرى أنّ هذا يشكّك باقتضاء الماهيّة؛ لأنّ الوجود في الدرجة الثانية من الإمكان، فهو متأخّر عنه، فكيف يتقدّم عليه، ويشكّك أيضاً بقبول الماهيّة الممكنة للوجود، فإنّ القابل متقدّم على المقبول،

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٥ أ ـ ب.

٢. الرازي: **المحصّل**، ص ٢١٦.

ويستحيل تقدّم الماهيّة الممكنة على وجودها بالوجود، وإلّا لكانت موجودة دفعتين، ويشكّك أيضاً بأجزاء الماهيّة المركّبة؛ فإنّها علّة لتقوّم الماهيّة، وذلك حكم يحصل لها قبل الوجود، فلا يكون مشروطاً بالوجود، فهذه الوجوه ـ كما يقول ابن أبي الحديد ـ تفسد أن يكون العقل ما لم يفرض المؤثّر متقدّماً بالوجود على الأثر، استحال أن يكون مؤثّراً فيه[١].

ويبدو أنّ مجمل إشكالات ابن أبي الحديد على ما أفاده الفخر الرازي تنحصر في ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: أنَّ الوجود عارض على الماهيّة، وإمكانه ثابت له، فهو متأخّر عن الوجود، مع أنّ الوجود يتأخّر عن الإمكان. وهذا نقض على الرازي، إذ يلزم من كلامه تقدّم الشيء على نفسه: أمّا الإمكان فهو متقدّم على الوجود؛ لأنّه وصفٌ له، وأمّا الوجود متأخّر عن إمكانه؛ لأنّ الإمكان لابدّ أن يكون قبل الوجود، إنّما يتحقّق الوجود إذا كان ممكناً. فالإمكان متقدّم على الوجود.

الأمر الثاني: أنّ الماهيّة تقبل الوجود، وهو عارض عليها، والقابل متقدّم على المقبول عقلاً. ومعنى تقدّم الماهيّة على الوجود، أنّها موجودة قبل الوجود، وهي إنّما تُوجَد بنفس دليل

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦١ ب.

الوجود المتأخّر، وإلّا لـزم أن يكـون للماهيّـة وجـودان: **الأوّل:** حينما تكون الماهيّـة قابلـة، **والثـاني:** حينمـا تتّصـف بـالوجود العارض عليها.

الأمر الثالث: أنّ الماهيّـة المركّبـة معلولـة لأجزائهـا، فهـي متأخّرة عنها، وهي ـ الأجزاء ـ مقوّمة لها، وهـذا الحكـم ـ وهـو تقوّم الماهيّة بالأجزاء ـ ثابت لهـا قبـل الوجـود. فـلا يمكـن أن يكون هذا الحكم مشروطاً بالوجود؛ لأنّ الوجود متـأخّر، وتقـوّم الماهية بالأجزاء هو عين وجودها، فالحكم بالتقوّم هو عبارة عن حصول الماهيّة ووجودها، وهذا سابق على ورود الوجـود قبـل أن يكون هناك تقدّم الشيء على نفسه، حسب تصوّر الرازي.

دليل الحدوث

يعدّ دليل الحدوث من أشهر الأدلّة التي استدلّ بها المتكلّمون على وجود الله، على حدّ تعبير ابن أبي الحديد[١].

ويُبنى دليل الحدوث على جملة مقدّمات عقليّة، تشـكّل فـي مجموعهـا نظريّـة الجـوهر الفـرد. ودليـل الحـدوث هـو دليـل المتكلّمين المختار، وقد أخذوا به جميعـاً، وخاصّـة الأشـاعرة[٢]،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٤٨/٩.

٢. عرفان عبد الحميد: **دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة**، ص ٧٥.

وهو أيضاً دليل الكنديّ من فلاسفة الإسلام[١].

وقد أوجز ابن رشد، ت٥٩٥هـ، الدليل في ثلاث مقدّمات كبرى، هي بمنزلة الأصول للدليل: **إحداها**، أنّ الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض، أي لا تخلو منها، **والثانية**، أنّ الأعراض حادثة، **والثالثة**، أنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث، أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق[٢].

وإذا كانت طريقة المتكلّمين للاستدلال على وجود الله هي بأفعاله، كما يقول ابن أبي الحديد، فإنّه في معرض إشارته إلى دليل الحدوث، يؤكّد ما قاله المتكلّمون من أنّ كلّ ما لا يُعلَم بالبديهة ولا بالحسّ، فإنّما يُعلَم بآثاره الصادرة عنه، والبارئ تعالى متكلّم، فالطريق إليه ليس إلّا أفعاله، فاستدلّوا عليه بالعالَم، وقالوا: العالَم مُحدَث، وكلّ محدَث له مُحْدِث[٣]، وقالوا تارة

---

١. الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: أبو ريدة، بيروت ١٩٥٠، ٧٦/١. إذ يقوم هذا الدليل عند الكندي ـ كما يقول الآلوسي ـ على أساس إثبات تناهي جرم العالم، وعلى أساس تناهي زمان العالم، ثمّ على أساس تناهي حركة العالم أو الحركات عموماً. انظر الآلوسي: **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه**، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٢.

٢. ابن رشد: **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، تحقيق: محمود قاسم، مصر ١٩٥٨، ص ١٣٧.

٣. قارن بخصوص مَن استدلّ به ابن أبي الحديد من المتكلّمين: الباقلاني:

أخرى: العالَم ممكن، فله مؤثّر[١]. وتعليل حدوث العالم عند ابـن أبي الحديد، هو أنّه إذا لم يكن العالم مخلوقاً بعـد، لـم يصـدق عليه أنّه قائم بأمره إلّا بالقوّة لا بالفعل[٢].

وعندما يستدلّ ابن أبي الحديد على وجود الله تعـالى بـدليل الحدوث، يرى أنّ الطرق إليه أربعة: **إحداها**، الاستدلال بحدوث الأجسـام، **والثـاني**، الاسـتدلال بإمكـان الأعـراض والأجسـام، **والثالث**، الاسـتدلال بحـدوث الأعـراض، **والرابـع**، الاسـتدلال بإمكان الأعراض[٣].

وهذا التقسيم بعينه تجده عند الباقلانيّ والقاضي عبد الجبّار والفخر الرازيّ[٤].

التمهيد، ص٤١ ـ ٤٤، القاضي عبد الجبّـار: **شرح الأصـول الخمسـة**، ص ٩٢، ٩٤، الشريف المرتضـى: **المحكـم والمتشـابه**، ص ١١٨ ـ ١١٩، الشـيخ الطوسـيّ: **الاقتصاد**، ص ٤٢، الجوينيّ: **الإرشاد**، ص١٧ وما بعدها، ابـن المطهّـر الحلّـيّ: **كشف المراد**، ص ٣٠٥.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢١/٣، ويبدو أنّ كلام ابن أبي الحديد هذا مقارب لِما أفاده القاضي عبد الجبّار في كتابه **فضل الاعتزال**، ص ٣٤٦.

٢. نفس المصدر ٣٩٣/٦.

٣. نفس المصدر ٤٠/١٣.

٤. كتبهم على التوالي: الباقلانيّ: **التمهيـد**، ص ٤٤، القاضـي عبـد الجبّـار: **شـرح الأصول الخمسة**، ص ٩٢، ٩٤، **المختصر في أصول الدين** ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق: محمّد عمارة، دار الهـلال ١٩٧١، ص ١٧٤ ـ ١٧٩، الـرازي: **المحصل**، ص ٢١٣ ـ ٢١٦.

الطريق الأوّل: حدوث الأجسام

تستطيع فَهم رأي ابن أبي الحديد بخصوص هذا الطريق، من خلال ما أشكله على الفخر الرازي. فالأخير عندما يتساءل في كتابه المحصّل، فيقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الأجسام حال عدمها واجبة العدم، وحال وجودها واجبة الوجود، وعلى هذا التقدير لا يثبت الإمكان[١]؟. هنا يجيب الرازي ـ نفسه ـ على ذلك بأنّ الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلّا القبول[٢].

هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ فيما يراه الرازي مغالطة، باعتبار أنّ الماهيّة إذا سلّم لخصمه أنّها واجبة الحصول باعتبار وقت مخصوص، وأنّها واجبة العدم باعتبار وقت آخر مخصوص، فلم يبق للماهيّة من حيث هي هي إمكان يقتضي المؤثّر الخارج عن الوقتين؛ لأنّه لو بقي لها كونها على هذه الحال إمكان يقتضي

---

١. ينطلق الرازي في حدوث الأجسام من القول بأنّ المحدَث هو الذي كان معدوماً ثمّ صار موجوداً، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم. انظر الرازي: **المحصل**، ص ٢١٣.

٢. الرازي: **المحصل**، ص ٢١٣.

حاجتها إلى مؤثّر خارج عن الوقتين، لوجب أن تكون ـ الماهيّة ـ الموجود الممكن المعلّل بعلّة موجودة قد بقي فيه من الإمكان ما يحوج إلى مؤثّر خارج عن تلك العلّة، وهذا محال، وإلّا لزم تعليل الممكن الشخصي الواحد بعلل لا نهاية لها، وذلك ممتنع لاستحالته في نفسه، ولاستحالة الشخص بعلّتين[١].

وهكذا يرى ابن أبي الحديد أنّ الجواب الصحيح على تساؤل الفخر الرازي الآنف الذكر هو أن يقال: إمّا أن تكون الأجسام قبل وجودها واجبة العدم لذواتها وجوباً مطلقاً: لا باعتبار أمر آخر، وتكون واجبة باعتبار الوقت والحال التي هي فيها معدوماً، وكذلك القول في جانب الوجود، إمّا أن يكون وجودها لمجرّد ذواتها: أي أنّ حقائقها حقائق لا تقبل العدم، أو باعتبار الوقت والحال التي هي فيها موجودة، فإن كان الأوّل: وجب لها أن يستمرّ عدمها ضروريّ لا يجوز خلافه؛ لعدم ثاني القديم تعالى، ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال؛ لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه لعدم ثاني القديم تعالى، ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال؛ لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه لوجود القديم تعالى، والجمع بين هذا وهذا محال، وإن كان الثاني، فقد ثبت الحكم الذي يروم الدلالة عليه؛ لأنّها إذا كانت واجبة باعتبار أمر خارج عن ماهيّتها، فقد تضمّن هذا

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٣ ب ـ ٤٠٤ أ.

الكلام أنّ ماهيّتها ـ ماهيّة الأجسام ـ ممكنة قابلة لقسمي الوجود والعدم، ولكنّها قد وجب لها أحدهما لأمر خارج عن ذواتها، وذاك هو المؤثّر الذي أردناه بقولنا: لابدّ للممكن من مؤثّر، فقد ثبت المطلوب، وأنتجت الدلالة حكمها المراد منها[١].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ دليل حدوث الأجسام، الذي يتعلّق به ابن أبي الحديد، هو شأنه شأن بقيّة أصحابه، وهذا الدليل هو الذي أثبته العلّاف، وتابعه فيه المعتزلة فيما بعد[٢].

الطريق الثاني: حدوث الأعراض

الذي عليه المسلمون، هو القول بحدوث الأعراض[٣]. وهذا الدليل ذكره ابن أبي الحديد في معرض ردّه على الفخر الرازي. فالأخير عندما استدلّ على وجود الله بحدوث الأعراض، كما هو الحال المشاهَد ـ على حدّ تعبيره ـ من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثمّ لحماً ودماً، فلابدّ من مؤثّر[٤].

هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ انقلاب النطفة علقة، ثمّ مضغة

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤٠٣ ب ـ ٤٠٤ أ.

٢. الراوي: **ثورة العقل**، ص ٢٦١.

٣. البغداديّ، عبد القاهر: **أصول الدين**، ط ١، مطبعة الدولة، إستانبول ١٣٤٦ ـ ١٩٢٨، ص ٥٥.

٤. الرازي: **المحصّل**، ص ٢١٥.

ليس من دأب حدوث الأعراض، على رأي الفلاسفة، ولا على رأي المتكلّمين: أمّا الفلاسفة؛ فلأنّ المنيّ إذا انقلب مضغة فقد حدثت صورة، والمادّة باقية، والصورة عندهم غير الأعراض. وأمّا المتكلّمون فيقولون عدم جسمٍ بتمامه، وحدث جسمٍ آخر؛ لأنّهم لا يثبتون الهيولى[١].

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد إلى أنّه على كلا المذهبَين ـ الفلاسفة والمتكلّمين ـ أنّ ذلك ليس حدوث أعراض، وعليه فإنّ إيراد الرازي مثال انقلاب النطفة في قسمة حدوث الأعراض مستدرَك[٢]، على رأي ابن أبي الحديد.

ويبدو أنّ هدف الفخر الرازي من هذا الدليل ـ وإن كان ابن أبي الحديد قد أشكل عليه من جانب آخر ـ إلّا أنّه أراد إثبات قدرة الله بإظهار عجز الإنسان، بل عجز المخلوقات جميعاً عن إيجاد نفسها، ممّا ينتهي بالباحث إلى تبيُّن وجوب وجود صانع لها يوجدها. فهي إذن مخلوقة، أي ممكنة غير قديمة، لها صانع هو الله سبحانه.

ولا أدري لِمَ أشكل ابنُ أبي الحديد على الفخر الرازيّ في هذا الدليل، في حين أنّنا نجد أنّ أحد أعلام مذهبه ـ القاضي عبد الجبّار ـ استدلّ بنفس الدليل، مع أخذنا بنظر الاعتبار أسبقيّة

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٤ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٠٤ ب.

القاضي زماناً على الرازيّ. إذ قال: فقد علمنا أنّ انقلاب النطفة والعلقة إنساناً مصوّراً وأعضاء مركّبة، ثمّ كونها حيّة قادرة حسّاسة، ثمّ تنقّلها من حال إلى حال، ومن رتبة إلى رتبة، لا يصحّ أن يكون الواحد منّا، ولا ممّا هو من أمثالنا، فيجب أن يكون فاعل هذه الأعراض مخالفاً لنا، وهو الله جلّ جلاله[١].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ دليل حدوث الأعراض، وما استشهد له بانقلاب النطفة إلى مضغة وعلقة... إلى بقيّة الأدوار، هو دليل اعتمده الأشعريّ في **اللّمع**، عندما أشار إلى أنّه لا يجوز أن ينتقل الطفل إلى المراحل التالية: الشباب، الشيخوخة، الكبر والهرم بغير ناقل ولا مدبّر، فلابدّ له إذن من ناقلٍ نقَلَه من حال إلى حال، ودبّره على ما هو عليه[٢].

بقي أن نقول أنّ ابن رشد يرى أنّ أدلّة المتكلّمين على حدوث الأعراض تؤوّل إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابيّ وبرهانيّ، والنقلة لا تكون معقولة بنفسها إلّا عند التيقّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب[٣].

---

١. القاضي عبد الجبّار: **المختصر**، ص ١٧٩.

٢. الأشعريّ: **اللمع في الردّ أهل الزيغ والبدع**، مطبعة مصر ١٩٥٥، ص ١٨ بتصرّف.

٣. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٤١.

وإذا كان ابن رشد يرفض هذه النظريّة، فإنّـه يتـابع الفلاسـفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة، وهـذا علـى العكـس مـن نظرة المتكلّمين التي تـذهب إلـى أنّ عـدد المقـولات ثلاثـة لا عشر، وهي: الجوهر، وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرّك فيه، وبهذا اتّجه اتّجاهاً أرسطيّاً، واستبعد أيّ تغيّر يـؤدّي إلى إنكار شيء تأدّى إليه نظر المعلّم الأوّل[1].

الطريق الثالث: إمكان الأعراض

معلوم أنّ الفرق بين دليل حدوث الأعراض، ودليـل إمكـان الأعراض أنَّ الحاجة إلى الفاعل في الأوّل إنّما هو فـي الخـروج من العدم إلى الوجود، وفي الثـاني اختصـاص الجـواهر بـبعض الأعراض دون بعض مع استواء نسبتها إلى الكلّ[2].

وهذا الدليل تعرّض ابن أبي الحديد لِذكره مرّات عدّة، إلّا أنّ أهمّها ـ في رأينا ـ حالتان.

الأولى. عندما قال: لو كانت الأعراض واجبـة لاسـتغنت فـي تقوّمها عن سواها، لكنّها مفتقـرة إلـى المحـلّ الـذي يتقـوّم بـه ذواتها، فإذن هي معلولة؛ لأنّ كلّ مفتقر إلى الغيـر فهـو ممكـن،

---

١. عاطف العراقي: **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، مصر ١٩٦٨، ص ٢١٦.

٢. السيالكوتي، عبد الحكيم: **حاشية السيالكوتيّ على شرح الواقـف**، للجرجـانيّ، مطبوع مع **المواقف، للإيجي**، ط ١، مصر ١٩٠٧، ٨/٤.

فلابدّ له من مؤثّر[١].

الثانية. في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: فانظر إلى الشمس والقمر، والنبات الشجر، والماء والحجر، قال ابن أبي الحديد: هذا هو الاستدلال بإمكان الأعراض على ثبوت الصانع، وصورة الاستدلال ـ كما يقول ـ هو أنّ كلّ جسم يقبل ـ للجسميّة المشتركة بينه وبين سائر الأجسام ـ ما يقبله غيره من الأجسام. فإذا اختلفَت الأجسام في الأعراض فلابدّ من مخصّص خصّص هذا الجسم بهذا العرض، دون أن يكون هذا العرض لجسم آخر، ويكون لهذا الجسم عرض غير هذا العرض؛ لأنّ الممكنات لابدّ لها من مرجّح يرجّح أحد طرفيها على الآخر ـ ثمّ ذكر كلام الإمام عليه السلام المتقدّم[٢]، ليخلص فيما بعد إلى القول: ـ وإذا كان كلّ هذا ممكناً فاختصاص الجسم المخصوص بالصفات والأعراض والصور المخصوصة لا يمكن أن يكون لمجرّد الجسميّة؛ لتماثل الأجسام فيها، فلابدّ من أمر زائد، وذلك الأمر الزائد هو المعني بقولنا: صانع العالم[٣].

تجدر الإشارة ـ هنا ـ إلى أنّ صورة هذا الدليل نجدها في

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧١/١٣.

٢. نفس المصدر ٦٤/١٣.

٣. نفس المصدر ٦٥/١٣.

أوضح صورها عند أشهر متكلّمي الأشعريّة، وهو الباقلانيّ[١].

دليل العناية والاختراع

معلوم أنّ هذين الدليلين استحدثهما ابن رشد، بعد أن انتقد دليلي الحدوث والجواز، وهما أشهر أدلّة المتكلّمين بصورة عامّة، والأشعريّة منهم على الخصوص[٢].

دليل العناية

يقوم هذا الدليل على أصلين، أحدهما: أنّ جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما: أنّ هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتّفاق[٣].

والواقع أنّ هناك أمثلة كثيرة تشير إلى موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، ووجه الموافقة والملائمة يكمن ـ

١. الباقلانيّ: **التمهيد**، ص ٤٥، وهذا الدليل استعمله الباقلانيّ قبل الجوينيّ، وعليه فلا صحّة في نسبته إلى الجوينيّ، كما ذهب ابن رشد في مناهج الأدلّة، ص ١٤٤.

٢. عرفان عبد الحميد: **دراسات في الفرق**، ص ١٧٨.

٣. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٥٠. وهذا ما أشار إليه ـ إجمالاً ـ أفلاطون من قبل، عندما صرّح بأنّ ما يبدو في هذا العالم على وجه إجمالي، وفي جزئياته المختلفة على وجه تفصيليّ، يستحيل أن يصدر اتّفاقاً وبدون علّة عاقلة مدبّرة تتوخّى خيره وترتّب له من الأسباب ما يكفل هذا الخير عن قصد وفكر وإرادة. انظر أفلاطون: **طيماوس** ٢٨ أ - ٢٩ أ.

على حدّ تعبير ابن أبي الحديد ـ في أنّ كون اليد في الجانب أولى من كونها في الرأس، أو في أسفل القدم؛ لأنّها إذا كانت في الجانب كان البطش وتناول ما يُراد ودفعُ ما يؤذي أسهل، وكذلك القول في جعل العين في الموضع الذي جُعلَت به؛ لأنّها كدَيدَبان السفينة البحريّة، ولو جُعلَت في أُمّ الرأس لم يُنتَفَع بها هذا الحدّ من الانتفاع الآن. وإذا تأمّلتَ سائر أدوات الجسد وأعضائه وجدتَها كذلك[١].

هذه الموافقة التي أشار إليها ابن أبي الحديد موافقة حاصلة بين أعضاء الجسد، لكنّه يشير إلى أنّ الموافقة أشمل من هذا الإطار، وهو ما يتمثّل في أنّ الله تعالى هيّأ الصقرة للاصطياد، والخيل للركوب والطراد، والسيف للقطع، والقلم للكتابة، والفلك للدوران[٢].

ومعنى هذا أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ النظام حاصل في داخل جسم الإنسان من خلال جعل كلّ عضو موضعه الصحيح، ومن ثمّ تعدّى النظامُ حدودَ الجسد إلى ما حوله: فإنّ جزئيّات هذا الكون على كثرتها مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً محكماً، يبدو الكون من خلالها كالجسم الواحد، وبعبارة أخرى: أنّ

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٥٨/٦.

٢. نفس المصدر ٤١٧/٦.

المنطق السليم الذي يجعلنا نلاحظ أنّ الإنسان يستطيع أن يكون بأمور معقّدة هو نفس المنطق الذي يجعلنا نعتقد بوجود خالق عظيم، هو الذي أبدع كلّ هذه الكائنات[١].

وإذا كانت العناية الإلهيّة متميّزة بالإحكام والإتقان في خلق الموجودات، فإنّ ابن أبي الحديد يبيّن لنا معنى الإحكام بقوله: المراد من الإحكام هاهنا: مجموع الأمرين، وهو مطابقة الفعل المنفعة... ولا ريب أنّ السماوات والعناصر وترتيب الشمس ومسيرها في فلَكها على وجه تقرب تارة وتبعد أُخرى، فيعلق بذلك البرد والحرّ ورطوبة الهواء... هو ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة... وكذلك القول في أعضاء الحيوان، وما ذكره الأطبّاء فيها وفي مواضعها من الحكمة اللطيفة[٢].

فإذا نظر الإنسان إلى شيء محسوس، فرآه قد وُضِع بشكل مّا وقدرٍ مّا ووضعٍ مّا، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشكل المحسوس والغاية المطلوبة، حتّى يعترف أنّه لو وجِد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجَد فيه تلك المنفعة، عَلِم على القطع أنّ لذلك الشيء صانعاً صنَعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنّه لا

---

١. مجموعة من العلماء الأمريكيّين: **الله يتجلّى في عصر العلم**، ترجمة: د. الدمرداش عبد المجيد سرحان، ط٣، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٧.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٦ أ.

يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء؛ لوجود المنفعة بالاتّفاق[١].

ولابدَّ من القول أنّ هذا الدليل نجد أصوله عند سقراط[٢]، ت٣٩٩ ق. م، ومن بعده عند تلميذه أفلاطون، ت٣٤٧ ق. م، الذي يعتبر العالم آية فنّية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كلّ منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقيّة، ولكنّه صُنعُ عقلٍ كاملٍ توخّى الخير، ورتّب كلّ شيء عن قصد[٣].

واستدلّ الكنديّ أيضاً بهذا الدليل، على وجود صانعه الحكيم، فهو يقول: إنّ في الظاهرات للحواسّ، أظهر الله لك الخفيّات، لأوضحُ الدلالة على تدبير مدبّر أوّل، أعني مدبّر لكلّ مدبَّر... لمن كانت حواسّه الآليّة موصولة بأضواء عقله[٤].

---

١. عاطف العراقيّ: **النزعة العقليّة**، ص ٢٢٨.

٢. الآلوسي: **سقراط من خلال المصادر الغربيّة والحديثة**، بحث منشور في مجلّة كلّية الآداب، جامعة بغداد ١٩٦٨، حزيران، العدد ١١، ص٤١٥، وكذلك: كريسون، أندريه: **سقراط**، ترجمة بشارة صارجي، ط١، بيروت ١٩٨٠، ص ٨٨ – ٨٩، مطر، أميرة حلمي: **الفلسفة عند اليونان**، ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٥٥.

٣. كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، ط٣، دار العلم، بيروت، ص ٨١، شرف، محمّد جلال: **الله والعالم والإنسان**، القاهرة ١٩٧١، ص ٣١٩.

٤. الكندي: **رسائل الكندي** ١٧٤/١، ٢١٤ ـ ٢١٥، ٢٣٠ ـ ٢٣١، الآلوسي: **فلسفة الكنديّ**، ص ١٣٤ ـ ١٤٠.

وهذا الدليل نجده أيضاً عند الفارابي[١] وابن سينا[٢]، وكذلك عند الباقلانيّ[٣].

وابن أبي الحديد حين يتطرّق إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾ [البقرة: ٢٦٩] يرى أنّ المعرفة هي عبارة عن المعرفة بالله، وبما في مبتدعاته من الإحكام الدالّة على عِلمه، كتركيب الأفلاك ووضع العناصر مواضعها، ولطائف صنعة الإنسان وغيره من الحيوان، وكيفيّة إنشاء النبات والمعادن، وما في العالم العلويّ من القوى المختلفة، والتأثيرات المتنوّعة، الراجع ذلك كلّه إلى حكمة الصانع وقدرته وعِلمه تبارك اسمه[٤].

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد إلى نتيجة مؤدّاها أنّ كلّ شيء من الأشياء تفصيل جسمه وهيئته تفصيل دقيق، واختلاف تلك الأجسام في أشكالها وألوانها ومقاديرها، اختلاف غامض السبب، فلابدّ للكلّ من مدبّر يحكم بذلك الاختلاف ويفعله، على حسب ما يعلمه من المصلحة[٥].

---

١. الفارابي: **عيون المسائل، المجموع**، ص ٧٥.

٢. ابن سينا: **الشفاء ـ الإلهيات** ـ تحقيق: محمّد يوسف موسى، القاهرة ١٩٦٠، ٤١٥/٢، **النجاة**، ص٣٢٠، **الإشارات** ٣١٨/٣

٣. الباقلانيّ: **التمهيد**، ص ٢٣.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٩٣/٨ ـ ٢٩٤.

٥. نفس المصدر ٦٤/١٣.

إذن فالنظام المبثوث في كلّ شيء يستحيل أن يكون من عمل الطبيعة العمياء وآثارها، أو من الصدفة، أو أنّ النظام نفسه قد استقلّ بإيجاد نفسه، وإذن لابدّ لوجوده من سبب غير طبيعيّ، وأيضاً لابدّ أن يكون هذا السبب حكيماً عليماً، وقادراً كي يستطيع أن يوجِد الكونَ بحكمته ونظامه.

دليل الاختراع

أمّا دليل الاختراع فهو مبنيّ على أصلين موجودَين بالقوة في جميع نظر الناس ـ كما يقول ابن رشد ـ أحدهما: أنّ هذه الموجودات مخترَعة مبدَعة لا على مثال سبق، وهذا معروف في الحيوانات والنباتات، فإنّنا نرى أجساماً جماديّة، ثمّ تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أنّ هاهنا موجِداً للحياة، **والأصل الثاني**: هو أنّ لكل مخترع مخترِعاً، فيصبح من هذين الأصلين أنّ للموجود فاعلاً مخترِعاً له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترَعات[1].

وفي معرض ذكره هذا الدليل يشير ابن أبي الحديد إلى المثال الآتي، للتدليل على ما يريد فيقول:إنّ جرم الشمس أعظم من جرم الأرض مائة وستّين مرّة[2]، ولا نسبة لجرم الشمس إلى

---

١. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٥٠ وما بعدها.

٢. كذا ورد هذا التقدير في الأصل، والصحيح أنّ كتلة الشمس تقدّر بنحو

فلكها المائل، ولا نسبة لِفلكها المائل إلى فلكها المميل، وفلك تدوير المرّيخ الذي فوقها أعظم من مميل الشمس، ولا نسبة لفلك تدوير المرّيخ إلى فلكه المميل، وفلك تدوير المشتري أعظم من مميل المرّيخ، ولا نسبة لفلك تدوير المشتري إلى فلكه المميل، وفلك تدوير زحل أعظم من مميل المشتري، ولا نسبة لفلك تدوير زحل إلى مميل زحل، ولا نسبة لمميل زحل إلى كرة الثوابت، ولا نسبة لكرة الثوابت إلى الفلك الأطلس الأقصى، فانظر أيّ نسبة تكون الأرض بكلّيتها على هذا الترتيب إلى الفلك الأطلس، وهذا ما تقصر العقول عن فهمه، وتنتهي دونه، وتحول سواتر الغيوب بينها وبينه كما قال عليه السلام[1].

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد إلى القول بأنّ مَن تأمّل كتبنا العقليّة واعتراضنا على الفلاسفة الذين علّلوا هذه الأمور، وزعموا أنّهم استنبطوا لها أسباباً عقليّة، وادّعوا وقوفهم على كنهها وحقائقها، عَلِم صحّة ما ذكره عليه السلام، من أنّ مَن حاول تقدير مُلك الله تعالى وعظيم مخلوقاته بمكيال عقله، فقد ضلّ ضلالاً مبيناً[2].

٣٣٢٠٠٠ مرّة. انظر أبو العينين، حسن سيّد أحمد: **كوكب الأرض، ظواهره التضاريسيّة الكبرى**، ط٣، الإسكندريّة ١٩٧٦، ص ١٣.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٥/٩، وتنصرف هنا عليه السلام في النصّ إلى الإمام عليّ.

٢. نفس المصدر ٢٢٥/٩.

دليل الحركة

يعتمد هذا البرهان على فكرة إثبات الحركة، وأنّها لابدّ لها من محرّك، وأنّ المحرّكات لا يمكن أن تتسلسل، فلابدّ للعقل أن يسلّم بوجود محرّك أوّل حركتُهُ من ذاته، وهو هنا الله [١]

تناول ابن أبي الحديد هذا الدليل في شرح نهج البلاغة[٢]، في معرض إيضاح فقرات من كلام الإمام أمير المؤمنينعليه السلام التي تتعلّق بالموضوع.

وعلى هذا الأساس، فابن أبي الحديد في معرض إيضاحه كلام الإمامعليه السلام: لا تجري عليه الحركة والسكون، يشير قبل كلّ شيء إلى أنّ هذا الدليل أخذه المتكلّمون عنهعليه السلام فنظموه في كتبهم وقرّروه[٣].

ومضمون الدليل ـ فيما فهمه ابن أبي الحديد من كلام

---

١. عرفان عبد الحميد: **دراسات في الفرق**، ص ١٩٥.

٢. من المحتمل أنّه تناوله في مؤلفاته الفلسفيّة والكلاميّة الموجودة في المكتبة الوطنيّة في أنقرة، والتي لم يتيسّر لنا الاطّلاع عليها للأسباب التي أشرتُ إليها في الفصل الأوّل.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٨/١٣. ومن هنا ندرك خلفية قرار نصير الدين الطوسيّ في الامتناع عن تسمية ممثل للقائلين بدليل الحركة. انظر الآلوسي: **حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين**، ص ٥٨. والذي نميل إليه هو أنّ اطّلاعه على نهج البلاغة هو الذي جعله يتّخذ قرار الامتناع.

الإمامعليه السلام ـ هـو: أنّ الحركة والسكون معانٍ محدثة، فلـو حلّـت فيه لم يخلو منها، وما لم يخل من المحدَث فهـو محـدَث.. وإذا ثبت أنّه هو الذي أجرى الحركة والسكون، أي أحدثهما، لم يجز أن يجريا عليه؛ لأنّهما لو جريا عليه لم يخل: إمّا أن يجـريا عليه على التعاقب، وليس ولا واحد منهما بقديم، أو يجريا عليه علـى أنّ أحدهما قديـم ثمّ تلاه الآخـر، والأوّل باطـل بمـا يبطـل بـه حوادث لا أوّل لها، والثاني باطل بكلامهعليه السلام؛ وذلك لأنّه لو كـان أحدهما قديماً معه سبحانه، لَمَا كان أجراه، لكن قـد علمنـا أنّـه أجراه، أي أحدثه، وهـذا خلف محال، وأيضاً فإذا كان أحـدهما قديماً لم يجز أن يتلوه الآخر، لأنّ القديم لا يزول بالمحدَث[١].

ويبدو أنّ ابن أبي الحديـد أراد ممّـا تقـدّم، الإشـارة إلـى أنّ الحركـة والسـكون مـن أقسـام الأعـراض وأوصـاف الأجسـام، فيستحيل جريانهما عليه سبحانه، وعلى هذا الأساس فإنّ الله هو جاعـل الحركـة والسـكون ومبـدئهما وموجـدهما، فهمـا مـن مجعولاته وآثار الخالق في الأجسـام، وكـلّ مـا كـان مـن آثـاره فيستحيل اتّصافه به، باعتبار أنّ المؤثّر واجب التقدّم على الأثـر، وإذا كانت كلّ حركة بحاجة إلى علّة وسـبب؛ لضـرورة وجـود سبب لأيّ موجود، فإنّ تسلسل العلـل والأسـباب فـي الوجـود يجب أن ينتهـي إلـى سـبب لا سـبب لوجـوده؛ لـبطلان فكـرة

---

١. نفس المصدر ١٣/٧٨.

التسلسل الذي لا ينتهي[١]، ولابدّ أن يكون هذا السبب خارج الإطار المادّي للطبيعة والحركة، بل لا يمكن إلّا أن يكون سبب الحركة خارجاً عنها؛ لأنّ المحرِّك غير المتحرّك، لأنّ الشيء لا يكون علّة نفسه، وإلى ذلك أشار كلّ من الفارابيّ وابن سينا[٢]، كما سنرى.

فالفارابيّ قال:لا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانيّ، ولا آخر زماني، فإذن يجب أن يوجد متحرّكاً، إذ لا ينفكّ المتحرّك عن المحرِّك، ولا يتحرّك هو بذاته[٣].

أمّا ابن سينا فأشار إلى أنّ كلّ حركة، وكلّ فعل، وكلّ إرادة، وكلّ تدبير لمّا كان حادثاً، كان سببه الحركة، ولتلك الحركة

---

١. يرى الدكتور الآلوسي أنّ المتكلّمين كانوا معنيّين بإثبات **استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية**، وأنّ الحوادث لابدّ أن تكون متناهية للوصول إلى عدّة أهداف عقيدية، منها إثبات أنّه كنتيجة لهذا فلابدّ لهذه الحوادث من محدِث قديم، وأنّها جميعاً مبتدئة في الزمان، كما استُخدم لإثبات إحدى مقدّمات **دليل الحدوث** المشهور عند المتكلّمين، وهي أنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث، كما أنّه استُخدم في إبطال فكرة الفلاسفة بتسلسل حوادث لا نهاية لها ولا بداية. انظر الآلوسي: **فلسفة الكندي**، ص ١٢١.

٢. كما أشار إليه بعدهما كلّ من الغزاليّ في **المقاصد**، ص ٢٦٧ - ٢٧٠، وابن رشد، انظر عاطف العراق: **النزعة العقليّة**، ص ٢٣٧.

٣. الفارابيّ: **عيون المسائل**، **المجموع**، ص ٧٠ - ٧١.

حركة أخرى، إلى أن ينتهي كلّ ذلك إلى الحركة الأولى[١].

على أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ ما تبيّنه من كلام الإمام عليه السلام من أنّ جواز الحركة والسكون عليه سبحانه تؤدّي إلى تجزئة كنهه تعالى، وإلى أن يكون له وراء إذا وُجِد له أمام، هو كلام تأكيد لبيان استحالة جريان الحركة والسكون، باعتبار أنّ القول بجوازهما عليه سبحانه يعني أن تكون ذاته ذا قسمة؛ لأنّ المتحرّك الساكن لابدّ أن يكون متحيّزاً، وكلّ متحيّز جسم[٢]. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّ الحركة لو حلّته لكان جرماً وحجماً، ولَكان أحد وجهَيه غير الآخر لا محالة، فكان منقسماً، وهذا الكلام ـ كما يرى صاحبنا ـ لا يستقيم إلّا مع نفي الجوهر الفرد؛ لأنّ مَن أثبته يقول: يصحّ أن تحلّه الحركة، ولا يكون أحد وجهَيه غير الآخر[٣].

وكأنّ ابن أبي الحديد أراد القول بأنّ الحركة والسكون المكانيَّين من الأعراض الخاصّة بالأجسام، فلو اتّصف الواجب سبحانه لكان جسماً، وكلّ جسمٍ مركّب قابل للتجزئة، وكلّ مركّب مفتقر إلى أجزائه وممكن، فيكون الواجب مفتقراً ممكناً،

---

١. ابن سينا: **التعليقات**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٣١.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣/٧٨.

٣. نفس المصدر ١٣/٧٩.

وهو باطل.

ونلمح أصول ما أفاده ابن أبي الحديد ـ آنفاً ـ عند ابن سينا في الإشارات، عندما يقول: انّ القوّة المحرّكة للسماء غير متناهية ولا جسمانيّة، فهي مفارقة عقليّة، كذلك ليست أنها في جسم، حيث لو كانت في جسم، لكان كلّ جزء قوّة غير متناهية، فيكون الجزء مثل الكلّ، أو لكلّ جزء نهاية، فيكون الجميع متناهياً، ولا يمكن أن يقال:أنّ تحريكها للسماء لِداعٍ شهوانيّ أو غضبيّ، فلابدّ أن يكون المعشوق مختاراً، فيكون المتشوّق متشبّهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها من القوّة[1].

كما نجد نظير ما تقدّم عند الغزاليّ، حين صرّح بأنّ الحركة تدلّ على إثبات جوهر شريف غير متغيّر، وليس بجسم، يسمّى عقلاً مجرَّداً، ويدلّ عليه بواسطة عدم التناهي، حيث إنّ الحركة دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً، مستمدّة من قوّة محرِّكة، وتستحيل أن تكون هذه القوّة في جسم؛ لأنّه ـ الجسم ـ منقسم، وبذلك تنقسم، وهذا لا يخلو: إمّا أن يحرِّك إلى غير نهاية، فيكون الجزء مثل الكلّ، وهذا محال، أو يحرِّك كما يحرِّك المعشوقُ العاشقَ، وهو ما لأجله الحركة، أو كما تحرِّك الروحُ

---

١. ابن سينا: **الإشارات** ٢٠١/٣ وما بعدها.

البدنَ، وهو ما فيه الحركة[١].

كما أنّ هناك محالات أخرى يتبيّن من خلالها أنّ القول بجواز الحركة والسكون عليه تعالى، يؤدّي إلى التماس التمام إذ لزمه النقصان، كما يقول الإمام عليعليه السلام. وفي هذا الإطار يؤكّد ابن أبي الحديد أنَّ في هذا القول إشارة إلى ما يقوله الحكماء، من أنّ الكون عدم ونقص، وأنّ الحركة وجود وكمال، فلو كان سبحانه يتحرّك ويسكن لكان حال السكون ناقصاً قد عُدِم عنه كماله، فكان ملتمساً كماله بالحركة الطارئة على السكون، وواجب الوجود يستحيل أن يكون له حالة نقصان، وأن يكون له حالة بالقوّة وأخرى بالفعل[٢].

ويبدو أنّ ما أشار إليه ابن أبي الحديد، هو تعريف الفلاسفة للحركة، التي قال أرسطو عنها بأنّها كمال ما بالقوّة بما هو كذلك[٣]، أمّا المتكلّمون فقد عرّفوها بأنّها حصول الجسم في مكان بعد أن كان في آخر[٤]. ويبدو أنّ تقييد المتكلّمين الحصول بالمكان بناء على أنّهم لا يثبتون الحركة في سائر

---

١. الغزاليّ: **المقاصد**، ص٢٧٩ ـ ٢٨٣.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٩/١٣.

٣. أرسطو: **كتاب الطبيعة**، ط٢، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥، ١٧١/١، ابن سينا: **رسالة الحدود**، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، للدكتور عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٥٢.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٤/١٣.

المعقولات، بل يخصّونها بمقولة الأين فقط[١]، وأمّا الأوّلون فيحكمون بوقوعها في الأين والوضع والكمّ والكيف، والمراد بالكمال في تعريفهم، هو الحاصل بالفعل، يقول القوشجيّ: إنّما سمّي الحاصل بالفعل كمالاً؛ لأنّ في القوّة نقصاناً، والفعل تمام بالنسبة إليها، وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوّة، بل يكفيها تصوّرها وفرضها[٢].

وبناء على ما تقدّم، نلاحظ أنّ الحركة إنّما تكون حاصلة بالفعل، إذا كان المطلوب حاصلاً بالقوّة، لكن من حيث هو بالقوّة لا من حيث هو بالفعل، ولا من حيثيّة أخرى، كسائر الكمالات: فإنّ الحركة التي هو باعتبارها كان بالقوّة، أي الحصول في المكان الآخر.

وإذا فهمنا تعريف الحركة عند الفلاسفة والمتكلّمين، علمنا مراد الطرفين من امتناع جريان الحركة على الله من وجهة نظر كلّ منهم.

وهكذا ننتهي في هذا الدليل إلى القول أنّ قاعدة كلّ متحرّك له محرِّك، تقضي بعدم إمكان سير سلسلة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية لها، فلابدّ أن تنتهي إلى حدّ يتوقّف

---

١. وهو ما عليه ابن أبي الحديد من خلال النصّ المتقدّم.

٢. القوشجي، علاء الدين: **شرح تجريد الكلام**، طبع حجر ١٢٨٥، ص ١٩٥.

عنده بالضرورة العقليّة، وهذا الحدّ هو الذي أسماه أرسطو بالمحرِّك غير المتحرِّك، وسمّاه الفلاسفة المسلمون بأنّه قادر على كلّ شيء، فأرسطو خرج من مشكلته بإثبات إله يلائم العقيدة السائدة في عصره، وأمّا الفلاسفة الإسلاميّون وعلماء الكلام فانتهوا إلى الذات الإلهيّة المجرّدة عن كلّ مادّة ونقص[١].

على أنّ ما ذكره ابن أبي الحديد من انفراد الإمام عليّ عليه السلام، بحسب استقرائه بدليل الحركة، إنّما هو في أخذها ـ الحركة ـ أثراً ظاهراً لإثبات الحدوث والإمكان في المتحرِّك، ويعود الاستدلال بها إلى الاستدلال بالحدوث والإمكان؛ نظراً إلى أنّ الحركة في أشهر تعريفاتها ـ كما ذكرنا ـ هي: الحصول الأوّل في المكان الثاني، وهذا يعني تغيير المتحرّك المستلزم لحدوثه. وحيث إنّ تغيّره صيرورته في وجود بعد وجوده، فالوجودات اللاحقة مسبوقة بعدم، وما كان مسبوقاً بعدم فهو حادث وممكن معاً، والممكن محتاج إلى علّة، يثبت بذلك المؤثّر لهذا الأثر، وعليه فدليل الحركة لا يستقلّ عن دليلي الحدوث والإمكان، وإنّما هو من أبرز مصاديقهما، وأوضح ما يلتفت إليه عامّة الناس، وهذا ما يتناسب مع الاستدلالات الخطابيّة العامّة، التي كان يستخدمها الإمام عليّ عليه السلام.

---

١. الموسويّ، موسى: **قواعد فلسفيّة**، ط ١، النجف الأشرف ١٩٧٨، ص ٣٨.



الفصل الرابع

الصفات الإلهيّة الثبوتيّة عند ابن أبي الحديد



تمهيد

معلوم أنّ الذات الإلهيّة متّصفة بصفات الكمال الثبوتيّة الواجبة، التي أطلقها الباريُ تعالى على نفسه الكريمة، إلّا أنّ هذه اللفظة الذات مختلَف في جواز إطلاقها وعدمه، وهذا ما يطلعنا عليه ابن أبي الحديد. يقول: ولفظة ذات قد طال فيها كلام كثير من أهل العربيّة، فأنكر قوم إطلاقها، وإضافتها إليه، أمّا إطلاقها فلأنّها لفظة تأنيث، والباريُ تعالى منزّه عن الأسماء والصفات المؤنثّة، وأمّا إضافتها فلأنّها عين الشيء، والشيء لا يضاف إلى نفسه، وأجاز آخرون إطلاقها في الباريُ تعالى وإضافتها إليه، أمّا استعمالها فلوجهين:

أحدهما : أنّها قد جاءت في الشعر القديم، قال خبيب الصحابيّ، عند صلبه:

وذلك في ذات الإله وإنْ يشأ   يبارك على أوصال شِلوٍ موزّع

ثانيهما: أنّها لفظة اصطلاحيّة، فجاز استعمالها لا على أنّها مؤنّث ذو، بل تُستعمَل ارتجالاً في مسمّاها، الذي عبّر عنه أرباب النظر الإلهيّ، كما استعملوا لفظ الجوهر والعرَض وغيرها في

غير ما كان أهل العربيّة واللغة يستعملونها فيه[١].

ويرى ابن أبي الحديد بهذا الخصوص ما يراه المجوّزون ـ الفريق الثاني ـ وذلك حين رفض ما عليه الفريق الأوّل، من إنكار لفظة الذات إليه تعالى، حيث قال: وأمّا منعهم إضافتها إليه تعالى، وأنّه لا يقال ذاته؛ لأنّ الشيء لا يُضاف إلى نفسه، فباطل بقولهم: أخذتُه نفسه، وأخذتُه عينه، فإنّه بالاتّفاق جائز، وفيه إضافة الشيء إلى نفسه[٢].

آراء المتقدّمين على ابن أبي الحديد

ولنعد الآن إلى بيان آراء المتقدّمين على ابن أبي الحديد ـ من الفلاسفة والمتكلّمين ـ في تحديد العلاقة بين الصفات والذات الإلهيّة.

فالفلاسفة المسلمون صرّحوا بأنّ ذات الله تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وأنّ الصفات ليست معانٍ قائمة بذاته، بل هي ذاته[٣]؛ لأنّ الله في نظرهم عقل محض، وفكر محض، فليس هناك صفات زائدة على ذات واجب الوجود[٤].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦/٤٠٨ ـ ٤٠٩.

٢. نفس المصدر ٦/٤٠٩.

٣. الشهرستاني: **الملل** ١/٥٠.

٤. انظر آراءهم عند الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط١، بيروت، ص ٣٢ ـ ٣٣، ابن سينا: **الرسالة العرشيّة** ضمن سبع رسائل ط١، ١٣٥٤، ص ٥ ـ ٦،

الإماميّة قالوا: الصفات عين الذات وغير زائدة عليها[1]، فيستحيل أن يتّصف تعالى بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنىً أو حالاً أو صفة غيرهما، باعتبار أنّ وجوب الوجود عندهم يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء[2].

الأشعريّة والماتريديّة، أثبتوا لله تعالى صفات قديمة زائدة على الذات، معلّلين ذلك بأنّ هذا الإثبات لا ينتهي إلى تعدّد وكثرة[3]، ووافقهم الصوفيّة[4] على ذلك.

ولابن أبي الحديد موقف واضح ممّا ذهب إليه الأشعريّة

الشفاء ـ الإلهيات ـ ٣٦٧/٢ ـ ٣٦٨، الغزالي: **المقاصد**: ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

١. الشيخ المفيد: **أوائل المقالات** ص٥٥، الشريف المرتضى: **جمل العلم والعمل**، تحقيق: رشيد الصفّار، ط١، النجف الأشرف، ١٩٦٧، ص٣٠، الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد** ص٧٨، ابن المطهّر الحلّيّ: **الرسالة السعديّة**، تحقيق: عبد الحسين محمّد علي، ط١، النجف الأشرف، بدون تاريخ، ص٥٩ ـ ٦٠.

٢. ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد**، ص٣٢١.

٣. الشهرستانيّ: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تصحيح: ألفرد جيوم، مطبعة المثنّى، بغداد، بدون تاريخ، ص١٨١، التفتازانيّ، **شرح العقائد النسفية**، مع حاشية الكستلي والخيالي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص٧٠ ـ ٧١، وانظر وجهة نظر الطرفين عند: البغدادي: **أصول الدين**، ص٩٠، **الفرق بين الفرق**، ص٣٢٢، فتح الله خليف: **مقدّمة كتاب التوحيد للماتريديّ**، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠، ص٣٦، النسفي، أبو المعين: **بحر الكلام**، بغداد ١٣٠٤هـ، ص١٣ وما بعدها.

٤. الكلاباذي: **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، تحقيق: عبد الحليم محمود، مصر ١٩٦٠، ص٤٩ وما بعدها.

والماتريديّة، كما سنفصّله في الصفحات التالية بهذا الخصوص، لكنّه قبل كلّ شيء يصرّح بأنَّ نفي الصفات عنه تعالى يقصد بها نفي المعاني[١]، وعلى هذا الأساس يؤكّد ابن أبي الحديد ما ذهب إليه أصحابه المعتزلة من نفي المعاني القديمة[٢]، التي يثبتها الأشعريّ، ت ٣٣٠هـ، وأصحابه[٣] على حدّ تعبيره.[٤]

ودليل ابن أبي الحديد على نفي المعاني القديمة ذكره في

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣٤٥/٦، ٧٤/١.

٢. انظر النيسابوريّ، أبو رشيد: **ديوان الأصول**، تحقيق: أبو ريدة، ط١، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩، ص٥٧٥.

٣. وقد صرّح ابن أبي الحديد بأنّ نفي المعاني القديمة القائمة بذات البارئ سبحانه عندهم ـ الأشعريّة ـ ليست معلولة لِعلّة، مشيراً إلى أنّه قد نقل ذلك من كتاب الباقلانيّ المسمّى **هداية المسترشدين**، والجوينيّ في **الشامل** راجع الشامل، ص٦٨٦ وما بعدها وأكد بأنّ هذين المصنَّفَين ـ الباقلانيّ والجوينيّ ـ نصّا على أنّه يستحيل أن توجب ذاتٌ ذاتاً على الإطلاق، وعزّز ابن أبي الحديد مدّعاه بما ذكره أبو الحسين البصريّ في كتاب **التصفح** عن الأشعريّة في معرض مناقضته للباقلانيّ، لمّا انجرّ الكلام بينهما في العلم: ما الذي اقتضاه، هل هو جواز أن يكون العالِم عالِماً أم لا. راجع ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٤ أ ـ ب.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٧/٢٠، ٧٤/١، وفي موضع آخر يقول ابن أبي الحديد: إنّ أصحابنا ـ المعتزلة ـ أضافوا إلى التوحيد نفي المعاني القديمة، ونفي ثانٍ في الإلهيّة، ونفي كونه عالِماً بعلمٍ محدَث، أو قادر بقدرة محدَثة، أو حيّاً بحياة محدَثة. راجع **شرح نهج البلاغة** ٢٢٨/٢٠. وهذا ما سبقه إليه أبو رشيد النيسابوري في كتابه **ديوان الأصول**، ص ٥٧٥.

معرض شرحه كلام الإمامعليه السلام: ولو كان ـ القرآن ـ قديماً لكان إلهاً ثانياً، قال: هذا هو دليل المعتزلة على نفي المعاني القديمة... لأنّ القِدَم عندهم أخصّ صفات الباري تعالى، أو موجب على الأخصّ، فلو أنّ في الوجود معنىً قديماً قائماً بذات الباري، لكان ذلك المعنى مشاركاً للباري في أخصّ صفاته، وكان يجب لذلك المعنى جميع ما وجب للباري من الصفات نحو العالميّة والقادريّة وغيرهما، فكان إلهاً ثانياً[1].

ولا يفوتنا هنا ما ذكره ابن رشد، عندما أشار إلى أنّ الأشعريّة يقولون: إنّ الصفات هي صفات معنويّة، وهي صفات زائدة على الذات، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً[2].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ ابن أبي الحديد، كبقيّة أصحابه من معتزلة بغداد، الذين ينفون عن الله المعاني القديمة، وهذا يعني عدم دقّة ما ذهب إليه **دي بور** من أنّ معتزلة بغداد هم من أصحاب مذهب المعاني[3].

ويورد لنا ابن أبي الحديد نصّاً يجمع فيه رأي الأشعريّة

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٨٦/١٣.

٢. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٦٥.

٣. دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربيّة، أبو ريدة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٤.

والماتريديّة بخصوص ما ذهبوا إليه، حين صرّح بأنّ الكتاب والسنّة قد نطقا بصفات الله، من كونه تعالى عالِماً قادراً حيّاً مريداً سميعاً بصيراً... وأمّا ما لم يأت الكتاب والسنّة فيه بشيء، فهو الذي حُرِّم وحُظر على المكلّفين الفكر فيه، كإثبات صفات زائدة على الصفات المعقولة لِذات البارئ سبحانه، وهو على قسمين، أحدهما: ما لم يرد فيه نصّ، كإثبات طائفة تعرف بالماتريديّة صفة سمّوها **التكوين** زائدة على القدرة والإرادة، والثاني: ما ورد فيه لفظ فأخطأ بعض أهل النظر، فأثبت لأجل ذلك اللفظة صفة غير معقولة للبارئ سبحانه، نحو قول الأشعريّين: أنَّ اليدين صفة من صفات الله، والاستواء على العرش صفة من صفات الله، وأنّ وجه الله صفة من صفاته أيضاً[١].

ويبدو أنّ الأشعريّة، لكي تبرّر موقفها من الصفات، مالت إلى القول إلى أنَّ الصفات لا يقال هي هو؛ لأنّ ذلك نفي الصفة، والقول بما قالت به المعتزلة أنّ صفاته عين ذاته، ولا يقال هي غيره؛ لأنّها لو كانت غيره لأصبحت ذواتاً مستقلّة قائمة بنفسها، وذلك يوجب التعدّد والكثرة، بل يقال إنّ الذات ومعها الصفة قديمة من غير وجود تغاير؛ لأنّ الصفة ليست ذاتاً مجرّدة قائمة

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٤٠٦/٦.

بنفسها منفصلة ومنفكّة عنها[1].

أمّا المعتزلة فقد اتّفقوا على أنّ صفات الله عين ذاته، إلّا أنّهم اختلفوا في تفسير هذه القضيّة.

الرأي الأوّل: وهو منسوب إلى النّظّام، الذي كان يرى أنّ صفات الله الأزليّة من علم ... وقدرة وحياة هي إثبات للذات الإلهيّة ونفي لأضداد هذه الصفات عن الذات[2]، وتبعه في ذلك الجاحظ[3].

وقد رفض ابن أبي الحديد اتّهام الفخر الرازيّ لأبي علي الجبّائي بأنّه قال: العلم والقدرة صفتان زائدتان على الذات[4]، إذ قال: إنّ الشيخ أبا عليّ لم يعترف بزايد على الذات، وكيف يعترف به وهو ينفي الأحوال والمعاني معاً[5].

الرأي الثاني: وهو المنسوب إلى أبي هاشم الجبّائي، حسبما نقله القاضي عبد الجبّار، في ... مقام الحديث عن كيفيّة استحقاقه تعالى لصفاته، فيقول: وعند شيخنا أبي هاشم أنّه تعالى

---

١. الغزاليّ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط١، القاهرة، مطبعة حجازي، ص ٦٠ ـ ٦٦، الشهرستانيّ: **نهاية الإقدام**، ص٢٠٠ ـ ٢٠١، **الملل** ١٢٢/١.

٢. الأشعريّ: **مقالات الإسلاميّين**، تصحيح: هلموت ريتر، ط٢، دار فرانز شتايز للنشر ١٦٦/١ ـ ١٦٧.

٣. الشهرستاني: **الملل** ٥٩/١.

٤. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

٥. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٧ أ.

يستحقّها لِما هو عليه في ذاته[١]. وهذا يعني ثبوت واسطة تسمّى بالحال، وقد وافق أبا هاشم بعضُ متأخّري المعتزلة[٢]، وبعضُ من الأشعريّة[٣]، وجمهور الزيديّة[٤].

وقد رفض ابن أبي الحديد ما ادّعاه الفخر الرازيّ، من أنّ الواسطة المسمّاة بالحال قد حدّدها هؤلاء فإنّها صفة لموجود لا يُوصَف بالوجود والعدم[٥]، إذ قال: إنّهم لا يحدّونها بذلك؛ لأنّ صفات الأجناس عند أصحابنا ـ المعتزلة ـ كالجوهريّة وصفة ذات السواد تثبت للمعدومات في عدمها، فتقييد الحدّ بقوله صفة لموجود ليس بصحيح، بل ينبغي أن يقال إنّها صفة ذات،

---

١. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨٢.

٢. يقول البغداديّ: وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه؛ لِدعوة ابن عبّاد إليه. راجع البغداديّ: **الفرق بين الفرق**، بيروت ١٩٨٧، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

٣. يقول ابن تيميه: ولكن مَن أثبت الأحوال مع الصفات كالقاضي الباقلانيّ وأبي يعلى وأبي المعالي في أوّل قولَيه. راجع ابن تيميه: **منهاج السنّة النبويّة**، المطبعة الأميرية، مصر ١٣٢١، ٢٣٤/٢، الرازي: **المحصّل**، ص ٨٥ ـ ٨٦، وراجع أيضاً الباقلاني: **التمهيد**، ص ٢٠، والجوينيّ: **الشامل**، ص ٦٢٩، إلّا أنّ الدكتور محمّد رمضان يرى أنّ الأحوال عند الباقلانيّ تختلف عن فكرة الأحوال عند أبي هاشم، وتخالف القاعدة التي سار عليها والغرض الذي استهدفه. راجع محمّد رمضان: **الباقلانيّ وآراؤه الكلاميّة**، ص ٤٩٢.

٤. الغرابي، علي مصطفى: **تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام**، ط٢، مصر ١٩٧٨، ص ٢٨٩.

٥. الرازي: **المحصّل**، ص ٨٥ ـ ٨٦.

لا تُوصف تلك الصفة بوجود ولا هي معدومة[١].

ويبدو أنّ مراد أبي هاشم من وصفه **الأحوال** أنّها لا موجودة ولا معدومة، أنّها لا تتعلّق بمجال الوجود، فلا توصف بأنّها موجودة أو معدومة، وإنّما هي صفات تُدرَك بالفعل. ومن هنا أوضح ابن أبي الحديد الفرق بين مذهب أبي هاشم هذا في الأحوال ومذهب غيره، خصوصاً بعض الأشعريّة القائلين بالأحوال، فهو عندما يذكر مذهب أبي هاشم وأصحابه، يصرّح بأنّ مذهبهم هو أنّ البارئ تعالى عالِم، وكونه عالماً صفة له، ومرادهم بالصفة هاهنا **الحال**، وهذه الصفة تقتضيها ذاته تعالى لا مجرّد كونها ذاتاً؛ لأنّ الذوات عندهم متساوية ومتماثلة في الذاتيّة، لكن لاختصاصها بالصفة الخاصّة، وليست صفته تعالى بكونه عالماً معلّلة بمعنى منفصل، كما يذهب إليه الأشعريّ، ويقولون إنّ هذه الصفة باعتبارها تعلُّق ذات البارئ بالمعلومات المختلفة[٢].

وعند تحقيقه مذهب مثبتي الأحوال من الأشعريّة، يصرّح ابن أبي الحديد بأنّ هؤلاء يقولون مثل قول أبي هاشم وأصحابه، إلّا أنّهم لا يجعلون المقتضي لتلك الصفة ذاته تعالى، لا مجرّد كونها

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٥٤ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤١٦ أ.

ذاتاً مخصوصة بنفسها، ولا باعتبار الصفة الأخرى الخاصّة، التي يسمّيها أصحابنا ـ كما يقول ـ الصفة الخامسة، بل يجعلون المقتضي لتلك الصفة معنىً قديم غير معلّل بعلّة؛ لا ذات البارئ ولا غيرها، بل هو موجود لذاته، كما أنّ ذات البارئ تعالى موجودة لذاتها، إلّا أنّه يقتضي حصول صفة العالميّة لِذات البارئ سبحانه، ولولا هذا المعنى لم تكن ذات البارئ سبحانه عالِمة، وكذلك القول في القدرة والحياة وغيرها من المعاني، وهذا هو قول ابن الباقلانيّ والجوينيّ وغيرهما على حدّ تعبيره[١].

ويبدو ممّا تقدّم أنّ بعض الأشعريّة القائلين بالأحوال ـ ومنهم الباقلانيّ ـ وإن أثبتت الأحوال، إلّا أنّ نظرته إليها تختلف عن نظرة أبي هاشم، ذلك أنّ الباقلانيّ ـ كما يقول الدكتور محمّد رمضان عبد الله ـ لم ينكر الصفات الزائدة على الذات، ولم يصف الأحوال بمثل ما وصفها أبو هاشم، بل يرى أنّها معلومة وليست مجهولة، أمّا عند أبي هاشم فإنّ الأحوال المعلّلة لا تكون إلّا للصفات التي من شرطها الحياة، كالعلم والقدرة وغير ذلك، وأمّا ما لا يُشترَط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض ونحوهما[٢].

الرأي الثالث: وهو رأي بعض أقطاب المعتزلة، ومفاده أنّ

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤١٦ أ.

٢. محمّد رمضان: **الباقلانيّ وآراؤه الكلاميّة**، ص ٤٩٣.

صفات الله الذاتية هي عين ... ذاته. فعِلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو الهذيل العلّاف[١]، وأبو علي الجبّائي[٢]، والقاضي عبد الجبّار[٣].

وبعد أن بيّنا آنفاً آراء المتقدّمين على ابن أبي الحديد، من الفلاسفة والمتكلّمين، في مسألة الصفات الإلهيّة وعلاقتها بالذات، مع ردّ ابن أبي الحديد على بعضها، وإيضاح البعض الآخر، يرِد التساؤل الآتي: بأيّ من هذه الآراء أخذ صاحبنا؟

الملاحظ أنَّ ابن أبي الحديد قد أخذ بالرأي الثالث للمعتزلة، وهذا ما تجده في مواضع عدّة، فمثلاً عندما يرى **أنّه تعالى لا صفة له زائدة على الذات**، يقول: ونعني بالصفة ذاتاً موجودة قائمة بذاته؛ وذلك لأنّ من أثبت هذه الصفة فقد حدّه[٤]. ويتّضح رأي ابن أبي الحديد في هذه المسألة أكثر، في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: **ومَن وصَفه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومَن عدّه فقد أبطل أزَله** قال: وتفسيره أنّ مَن أثبت له

---

١. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨٣، الخيّاط: **الانتصار**، ص ٥٩، الشهرستاني: **الملل** ٦٢/١ ـ ٦٣.

٢. البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ١٠٨.

٣. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨٢.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥١/٩.

عِلماً قديماً أو قدرة قديمة، فقد أوجب أن يعلم بذلك العلم معلومات محدودة، أي محصورة، وكذلك قد أوجب أن يقدر بتلك القدرة على مقدورات محدودة، وهذه المقدّمة ـ كما يقول ـ في كتب أصحابنا المتكلّمين ممّا يذكرونه في تقرير أنّ العلم الواحد لا يتعلّق بمعلومين، وأنّ القدرة الواحدة لا يمكن أن تتعلّق في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحلّ الواحد إلّا بجزء واحد، وسواء فرض هذان المعنيان قديمَين أم محدثَين، فإنّ هذا الحكم لازم لهما، فقد ثبت أنّ مَن أثبت المعاني القديمة فقد أثبت البارئ تعالى محدود العالميّة والقادريّة[1]. كما أنّه في نصّ آخر يقول: إذا أُطلِقت لفظة **الله** تعالى على الذات والعلم القديم فقد جُعل مسمّى هذا اللفظ وفائدته متجزّئة، كإطلاق لفظ الأسوَد على الذات التي حلّها سواد[2].

ولابدّ من القول إنّه ليس المراد من نفي الصفات أنّ الله تعالى لا يوصف أصلاً، وإنّما المراد ـ حسبما أشار إليه الإمامعليه السلام وفسّره ابن أبي الحديد ـ نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وكلّ وصف يبدو كذلك في نظر العرفيّ والعامّيّ، وذلك بدليل تعليل الإمامعليه السلام لنفيها بالشهادة العرفيّة بلزوم التغاير بين

---

١. نفس المصدر ١٥١/٩.

٢. نفس المصدر ٧٥/١.

الصفة والموصوف، وهذه الشهادة العرفيّة برهان علميّ في الحقيقة على نفي الصفات العارضة، سواء كانت قديمة أم حادثة، فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف، والمتغايران في الوجود متمايزان بشيء من الأشياء لا محالة، فيلزم حينئذ أن يكون كلّ منهما مركّباً من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز، فيلزم التركيب في ذاته تعالى، وإلى هذا المعنى أشار الإمام عليه السلام بقوله: **فمن وصَفه فقد قرَنه**، أي مَن وصَفَه بصفة زائدة فقد قرَنه بغيره من الوجود.

ولكن بالرغم من كلّ ما ظهر من التباين في الآراء، فإنَّ الأمر لا يخلو عن أن يكون وجهات نظر واجتهادات رغم تباينها واختلافها، إلّا أنّها تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة هي: محاولة تنزيه الباري وإبعاد كلّ التصوّرات التي لا تليق بوحدانيّته.

وقبل البدء ببيان الصفات الإلهيّة الثبوتيّة، لابدّ من التمييز بين هذه الصفات بنوعيها: الذاتيّة والفعليّة، فصفات الله الذاتيّة: هي التي لا يصحّ أن يوصَف الباري بضدّها ولا بالقدرة على ضدّها، كوصف الإله سبحانه بأنّه عالِم، فلمّا وصِف بهذا لم يجز أن يوصَف بأنّه جاهل[١]. أمّا صفاته الفعليّة فهي: التي يصحّ أن

---

١. الغرابي: **تاريخ الفرق الإسلامية**، ص ٢٢٦، وكذلك نادر، ألبير نصري: **فلسفة المعتزلة**، مصر ١٩٥٠، ٢/٤٤ ـ ٤٥.

يوصَف الباريُ سبحانه بضدّها أو بالقدرة على ضدّها مثل الإرادة، فإنّه يصحّ أن يوصف بها، وبضدّها من الكراهة[1].

الوحدانيّة

يعدّ مبدأ الوحدانيّة موضع اهتمام كلّ الفرق الإسلاميّة، ذلك أنّ مجانبة القول به تؤدّي إلى الشرك، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ [النساء: ٤٨]، ولذلك قال ابن أبي الحديد: إنّ البحث عن الوحدانيّة هو من الأبحاث الدقيقة في علم الحكمة[2].

وللوحدانيّة عند ابن أبي الحديد معنيان، كما هو الحال عند سابقيه من الفلاسفة والمتكلّمين[3]، وهو في هذا يقول: معنى قولنا إنّه **أحد:** أنّه ليس بمعنى العدد كما يقوله الناس: أوّل العدد أحد وواحد، بل المراد بأحديّته كونه لا يقبل التجزّؤ، وباعتبار آخر كونه لا ثاني له في الربوبيّة[4]. وفي نصّ آخر يقول: ومعنى كونه واحداً

---

١. نفس المصدر، ص ٢٢٦، ٢/٤٤ ـ ٤٥.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٤٨/١٣.

٣. الفارابي: **المدينة الفاضلة**، ص ٢٧ ـ ٢٨، ابن سينا: **الشفاء ـ الإلهيات ـ** ٢٦٧/٢، الشريف المرتضى: **مجموعة في فنون من علم الكلام**، المجموعة الخامسة، ص ٨٠، الجوينيّ: **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة**، مصر ١٩٥٠، ص ٥٢.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٤٩/٩.

إمّا نفي الثاني في الإلهيّة، أو كونه يستحيل عليها الانقسام[1].

وواضح ممّا تقدّم أنَّ ابن أبي الحديد يفسّر معنى الوحدانيّة بهذين المعنيَين فقط ولا ثالث لهما[2]، ولقد أصاب هو وكلّ من فسّر الوحدانيّة بالتفسيرَين المتقدّمَين، ذلك أنّ طبيعة واجب الوجود لو فرض اشتراكها بين اثنين، لزم أن يكون لكلّ واحد منهما من مميز وراء ما به الاشتراك، فيلزم التركيب في ذاتيهما، وكلّ مركّب ممكن، وبعبارة أخرى، لو فرضنا موجودَين واجبَي الوجود، لكانا مشتركَين في وجوب الوجود، ومتغايرَين بأمرٍ من الأمور، وإلّا لم يكونا اثنين، وما به الامتياز إمّا أن يكون تمام الحقيقة، أو لا يكون تمام الحقيقة بل جزأها، ولا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة كلّ واحد منهما، وهو محال؛ لأنّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب لذاته، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما يكون مركّباً ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، وكلّ مركّب يحتاج إلى غيره أي إلى جزئه، فيكون ممكناً لذاته، وهذا خُلف واضح.

أمّا أدلّة ابن أبي الحديد على وحدانيّة الله تعالى، فقد وافق

---

١. نفس المصدر ١٥٣/٥.

٢. وهذا ما أكّده في مواضع أخرى. انظر نفس المصدر ٣٤٥/٦.

فيها مسلك الطرفين، ذلك أنّ مسلك الفلاسفة المسلمين يختلف عن مسلك المتكلّمين في إثبات الوحدانيّة: فالفلاسفة نفوا الكثرة عن الله بحسب الأجزاء بأنّه يتركّب من جزء أو أكثر، وكذلك نفوا أن يكون معه إله آخر، وهذا الدليل يعود إلى الكندي، وعلى أساسه جرى كلّ من الفارابيّ وابن سينا[١]. من ناحية أخرى فإنّ معظم المتكلّمين اعتمد على برهان التمانع، وهو المعوّل عليه عند الإماميّة[٢]، والمعتزلة[٣]، والأشعريّة[٤]، والماتريديّة[٥]، وقد استنبطوه من قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فمن جهة نلاحظ استدلال ابن أبي الحديد بدليل الفلاسفة

---

١. انظر **مقدّمة أبو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية** ٨٠/١، وتجد ذلك عند ابن رشد من منظور آخر، وهو اتّحاد الإلهين في الأفعال، إذ إنّ اتّحاد أفعالهما ـ كما يقول ـ يجعلهما متّحدَين في كلّ شيء، ممّا يؤدّي إلى استحالة القول بالتعدّد. انظر محمود قاسم: **مقدمة مناهج الأدلة**، ص ٣٥.

٢. الشريف المرتضى: **الناسخ والمنسوخ**، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الأشرف، الرقم ٥/١٣٨٦، ورقة ٥١ ـ ٥٢، الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٣. الشهرستاني: **نهاية الإقدام**، ص ٩١.

٤. الأشعريّ: **اللمع**، ص ٢٠ ـ٢١، الباقلانيّ: **الإنصاف**، ص ٣٠، **التمهيد**، ص ٤٦، الجوينيّ: **الشامل**، ص ٣٥٢.

٥. الماتريديّ: **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠، ص ٢٠ ـ ٢١.

الآنف الذكر، في موضعين:

الأوّل، قوله: إنّه تعالى ليس بمركّب؛ لأنّه لو كان مركّباً لافتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه ليست نفس هويّته، وكلّ ذات تفتقر هويّتها إلى أمر من الأمور فهي ممكنة، لكنّه واجب الوجود، فاستحال أن يوصف بشيء من الأجزاء[١]، وكذلك قوله ـ ابن أبي الحديد ـ: لا يُوصَف بالغيريّة والأبعاض، أي ليس له بعض، ولا هو ذو أقسام بعضها غيراً للبعض الآخر[٢].

الثاني، قوله: إذا رُكِّب عن واجب الوجود غيره، كانت علاقته مع الجزء الآخر علاقة ليست بحيث يلزم من ارتفاعها ولا من ارتفاع الجزء الآخر بالكلّيّة عدم واجب الوجود، وإنّما يلزم من ارتفاع حكم من أحكامه، وهي تَركُّب تلك الماهيّة المركّبة عنه وتقوّمها به، وهذا خارج عن وجوب ذاته[٣].

وإذا كان هذا الدليل يعود إلى الفلاسفة ـ كما رأينا آنفاً ـ نلاحظ هنا كأنّ ابن أبي الحديد أراد بما ذكره الإشارة إلى أنّ المركّب هو ما له جزء، ونقيضه البسيط، وهو ما لا جزء له، ثم أنّ التركيب قد يكون خارجيّاً، كتركيب الأجسام من الجواهر

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٨٢/١٣، ٧٥.

٢. نفس المصدر ٨٣/١٣.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٥٥ أ.

الأفراد، وقد يكون ذهنيّاً، كتركيب الماهيّات والحدود من الأجناس والفصول، والمركّب بكلا المعنيَين مفتقر إلى جزئه؛ لامتناع تحقّقه وتشخّصه خارجاً وذهناً بدون جزئه، وجزؤه غيره؛ لأنّه يسلب عنه، وهذا معناه: الجزء ليس بكلّ أو ما يسلب عنه الشيء فهو مغاير له، ويكون المركّب مفتقراً إلى الغير، فيكون ممكناً، فلو كان الله سبحانه مركّباً، لكان ممكناً، وهذا محال.

ومن جهة أخرى، نلاحظ أنَّ استدلال ابن أبي الحديد بدليل التمانع ـ تبعاً للمتكلّمين ـ بأوضح صوره ـ في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: لو كان لربّك شريك لأتتكَ رسلُه، ولرأيتَ آثار سلطانه إذ قال: يمكن أن يُستدَلّ بهذا الكلام على نفي الثاني من وجهين:

أحدهما: أنّه لو كان في الوجود ثانٍ للبارئ تعالى، لَما كان القول بالوحدانيّة حقّاً، بل كان الحقّ هو القول بالتثنية، ومحال ألّا يكون ذلك الثاني حكيماً، ولو كان الحقّ هو إثبات ثان حكيم، لوجب أن يبعث رسولاً يدعو المكلّفين إلى التثنية؛ لأنَّ الأنبياء كلّهم دَعَوا إلى التوحيد، لكنّ التوحيد على هذا الفرض ضلال، فيجب على الثاني الحكم أن يبعث مَن ينبّه المكلّفين على ذلك الضلال، ويرشدهم إلى الحقّ، وهو إثبات الثاني، وإلّا كان منسوباً في إهمال ذلك إلى السفه واستفساد المكلّفين، وذلك لا

يجوز، ولكنّا ما أتانا رسول يدعو إلى إثبات ثانٍ في الإلهيّة، فبطل كون القول بالتوحيد ضلالاً، وإذا لم يكن ضلالاً كان حقّاً، فنقيضه، وهو القول بإثبات الثاني، باطل.

الوجه الثاني: أنّه لو كان في الوجود ثانٍ للقديم تعالى، لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته، إمّا من مجرّد أفعاله، أو من صفات أفعاله، أو من صفات نفسه، أو لا من هذا ولا من هذا... أمّا إثبات الثاني من مجرّد أفعاله فباطل؛ لأنّ الفعل إنّما يدلّ على فاعل، ولا يدلّ على التعدّد، وأمّا صفات أفعاله، وهي كون أفعاله محكمة متقنة، فإنّ الإحكام الذي نشاهده إنّما يدلّ على عالم ولا يدلّ على التعدّد، وأمّا صفات ذات البارئ فالعلم بها فرع على العلم بذاته، فلو أثبتنا ذاته بها لزم الدور[1].

وبناء على ما تقدّم، نلاحظ فيما يخصّ **الوجه الأوّل**، أنّ ابن أبي الحديد، الذي استقى روح الدليل من كلام الإمام عليه السلام المتقدّم، قد سبقه أحد شيوخه من المعتزلة، وهو أبو الحسين البصريّ، إلى القول أنّ الله واحد لا ثاني له في حكمته؛ لأنّه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجز أن يرسلا رسولاً أو يرسل أحدُهما مَن يكذب، فإذا أخبر الرسول أنّ الإله واحد

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦/٧٧ ـ ٧٨.

سواه، علِمنا صِدقه[1]. وعلى هذا الأساس فابن أبي الحديد كأبي الحسين البصريّ، في أنّه لا يقف عند إخبار النبيّ ﷺ، بل يضمّ إلى ذلك مقدّمة عقليّة، وهي ثبوت كون الإله حكيماً[2].

أمّا فيما يخصّ **الوجه الثاني** الذي ذكره ابن أبي الحديد، فلابدّ من القول أنّ وحدة العالم هي دليل على وحدة فاعله ومبدعه، ووحدة العالم معلومة بالضرورة؛ لشدّة الارتباط بين أجزائها، واحتياج بعضها إلى بعض في الوجود والبناء، لكنّ الفخر الرازي الذي يستدلّ بدليل التمانع، باعتبار أنّ حصول مراد أحد الإلهَين دون مراد الثاني محال، فما لا يحصل مراده يكون عاجزاً، يرى أنّ هناك احتمالين:

الأوّل: إن كانت عاجزيّته أزليّة فهو محال؛ لأنّ العجز إنّما يعقل عمّا يصحّ وجوده، ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالعجز عنه أزلاً عنه محال.

الثاني: وإن كانت حادثة فهو محال؛ لأنّ هذا إنّما يعقل لو كان قادراً في الأزل، ثمّ زالت قادريّته، وذلك يقتضي عدم القديم،

---

١. أبو الحسين البصري: كتاب **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد حميد الله وآخرين، ط ١، دمشق ١٩٦٤، ٢/٨٨٧.

٢. الملاحَظ أنّ الجوينيّ يقول في هذا الصدد: إنّه: لم يستدلّ أحد من البغداديّين بدلالة التمانع. انظر الجويني: **الشامل**، ص ٣٥٩.

وهو محال[١].

إلّا أنّ ابن أبي الحديد يعترض على ما يقوله الرازيّ هنا بخصوص الاحتمال الأوّل، ويردّ عليه بقوله: إنّه معارَض بالقادريّة بأنّها عندك - عند الرازيّ - أزليّة، والقدرة إنّما تُعقل على ما يصحّ وجوده، ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالقدرة عليه أزلاً محال، فإن قلتَ: هو قادر في الأزل على ما يصحّ في وجوده فيما لا يزال. قلت وهو عاجز في الأزل عمّا يصحّ وجوده فيما لا يزال[٢].

أمّا فيما يخصّ الاحتمال الثاني فيخاطب ابنُ أبي الحديد الفخرَ الرازيّ قائلاً: إنّك سألتَ نفسك في مسألة حدوث الأجسام، واستدللتَ على استحالة عدم القديم فقلتَ: أليس الله تعالى كان قادراً من الأزل الآن على إيجاد زيد، فإذا أوجده فقد زالت قادريّته، فقد عُدم القديم؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد زالت القادريّة القديمة، فأجبتَ عن ذلك فقلتَ: الذي عُدم هو تعلّق لا وجود له في الأعناق، والقدرة القديمة بحالها لم تُعدم، وإنّما عُدمت الإضافة بينها وبين هذا المقدور خاصّة، وهذا يرد

---

١. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٧٩، وهذا الدليل سبقه إليه الباقلانيّ في كتابه **التمهيد**، ص ٤٦.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٢٣ ب.

عليك في هذا الموضع؛ لأنّ أحد الإلهين إذا امتنع عليه اتّحاد مقدور لأجل معارضة الإله الآخر له، فإنّ قدرته القديمة لم تُعدَم، وإنّما عُدِم التعلّق، وهي النسبة التي بين القدرة القديمة وهذا المقدور[١].

وبناء على ما تقدّم نلاحظ هنا أنّ ابن أبي الحديد يشير صراحة إلى أنّ اعتماد الرازيّ على هذا الكلام في تقرير دلالة التمانع يناقض ما تقدّم من كلامه[٢]، وهو أمر يدلّ على ضعف الدليل.

ومن هنا يأتي نقد ابن رشد لهذا الدليل الذي أورده الرازيّ وردّ عليه ابن أبي الحديد، فابن رشد يرى أنّ هذا الدليل ضعيف، ووجه الضعف فيه أنّه كما يجوز في العقل أن يختلفا ـ الإلهين ـ قياساً على المريدين في الشاهد، يجوز أنّ يتّفقا، وهو أليَق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتّفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعَين اتّفقا على صنع مصنوع[٣].

القدم والأزل

يرى ابن أبي الحديد أنَّ معنى كونه **أوّلاً**: أنّه لم يزل موجوداً،

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤٢٤ أ.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٢٤ أ.

٣. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٥٧. ولا أدري هل غاب عن ابن رشد في هذا المقام قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾.

ولا شيء من الأشياء بموجود أصلاً، ومعنى كونه **آخراً**: أنّه باقٍ لا يزال، وكلّ شيء من الأشياء يُعدَم عدماً محضاً حسب عدمه فيما مضى، وذاته سبحانه ذات يجب لها اجتماع واستحقاق هذين الاعتبارَين معاً في كلّ حال، فلا حال قط إلّا ويصدق على ذاته أنّه يجب كونها مستحقّة للأوّليّة والآخريّة بالاعتبار المذكور استحقاقاً ذاتياً ضرورياً[1]. وهذا ما عليه جمهور المتكلّمين، على حدّ تعبير ابن أبي الحديد[2].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٤/٥، وكذلك نفس المصدر ١٠٩/١، ٤٥/١٣. وفي نفس المصدر ٩١/١٣ ـ ٩٢ أكّد ابن أبي الحديد أنّ ما تقدّم هو مذهب أصحابه المعتزلة وجمهور المسلمين، أمّا التعريف المذكور فتجده أيضاً في ثنايا كلام القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨١، النيسابوري: **ديوان الأصول**، ص ٥٧٣.

٢. راجع الشيخ الطوسيّ: **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب العامليّ، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٣٨٣هـ، ٧٨/٣ ـ ٧٩، الخياط: **الانتصار**، ص١٣، القاسم الرسيّ: كتاب **أصول العدل والتوحيد**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمّد عمارة، دار الهلال، مصر ١٩٧١، ص ١٠٣. أمّا الأشعريّة فإنّ معظمهم يرى أنّ **القدم** ليس بصفة زائدة، وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي بخلاف ذلك. انظر البغداديّ: **أصول الدين**، ص ٩٠. أمّا **الأزل** فقد صرّح البغداديّ بأنّ قدماء الأشعريّة يرون أنّه صفة زائدة. انظر البغداديّ: **أصول الدين**، ص ٩٠، ١٠٨، الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٨، باستثناء الباقلانيّ، فإنّه أثبته باقياً لِذاته. انظر البغداديّ: **أصول الدين**، ص ٩٠، ١٠٨، وهذا ما عليه الجوينيّ في **الإرشاد**، ص ٣٨ ـ ٣٩، والغزالي في **المقصد**

والواقع أنّ ما أفاده ابن أبي الحديد هو تعريف أو تفسير سبقه إليه جلّة من المتكلّمين، إلّا أنّنا لابدّ أن نشير إلى أنّ تفسير المتكلّمين هذا **للأوّل والآخر** بمعنى الأولويّة بالزمان بحيث لا يوجد معه شيء في الأزل، والأخرويّة في الزمان، بحيث لا يوجد معه شيء في الأبد، هو تفسير يعارضه ابن سينا، مع اعتبار الله تعالى عند ابن سينا كعلّة تامّة، ومع اعتباره العالم متأخّراً عن الله بالذات فقط، وأنّهما أزليّان أبديّان بالزمان[١]. يقول ابن سينا: إنّه **أوّل**: أي أنّه باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه، وأنّه منزّه عن العلل، وبإضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء، وهو **آخر**: أي هو الذي ترجع إليه الموجودات في سلسلتي الترقّي والنزول وفي سلوك السالكين[٢].

ويمكن القول بين ما يراه المتكلّمون ـ ومنهم ابن أبي الحديد ـ واعتراض ابن سينا المتقدّم، بأن نقول إنّ مقصود الطرفين هو بيان استناد جميع الموجودات ـ على تفاوت مراتبها وكمالاتها ـ إلى الله، وهو مبدأ كلّ موجود، فلم يكن قبله أوّل، بل هو الأوّل الذي لم يكن قبله شيء، وأمّا بيان آخريّته؛ فلأنّه هو الباقي بعد فناء وجود الممكنات، وإليه تنتهي كلّ الموجودات، فهو غاية

الأسنى، ص ٩٦.

١. انظر الآلوسيّ: **حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين**، ص ٧٨.

٢. نفس المصدر ص ٧٨، نقلاً عن **الرسالة العرشيّة**، ص ١١.

الغايات، فلا يكون له غاية.

والظاهر أنّ أدلّة ابن أبي الحديد على قدم الله تعالى، لا تخرج عمّا استدلّ به جمهور المتكلّمين بهذا الخصوص، وهي تنحصر عنده بالأدلّة الآتية:

الدليل الأوّل

... إنّ العالم مخلوق له سبحانه، حادث من جهته، والمحدَث لابدّ له من مُحدِث، فإذا كان ذلك المُحدِث محدَثاً، عاد القول فيه كالقول في الأوّل، ويتسلسل، فلابدّ من محدِثٍ قديم، وذلك هو الله[١]. وهذا الدليل هو دليل المتكلّمين المختار[٢].

الدليل الثاني

... القِدَم عند أصحابنا المعتزلة أخصّ صفات الباري، أو موجب عن الأخصّ، فلو أنّ في الوجود معنىً قديماً قائماً بذات الباري لكان ذلك المعنى مشاركاً للباري في أخصّ صفاته، وكان يجب لذلك المعنى جميع ما وجب للباري من الصفات، نحو

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٤٨/٩، ٩٧/٧.

٢. أمثال الباقلاني في **الإنصاف**، ص ٣٣، والقاضي عبد الجبّار في **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨١، والإسفرائينيّ في **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين**، مكتبة الخانجي، مصر، ص ١٣١، والغزالي في **الاقتصاد**، ص١٩، وأخيراً الفخر الرازيّ في **المحصّل**، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

العالِميّة والقادريّة وغيرهما، فكان إلهاً ثانياً[١].

الدليل الثالث

... إذا كان قديماً لم يكن جسماً ولا عرَضاً، وما ليس بجسم ولا عرَض تستحيل رؤيته[٢]. وهذا الدليل وإن كان يُشعِر بأنّه دليل النافين للرؤية، إلّا أنّ مقدّمة الدليل تشير إلى المطلوب من جهة، وأنّ أبرز الفلاسفة والمتكلّمين، كالكنديّ والقاضي عبد الجبّار المعتزليّ، قد استدلّوا بمضمون هذا الدليل[٣]، من جهة أخرى.

الدليل الرابع

... أنّه لو كان لأوّليّته ابتداء لكان محدَثاً، ولا شيء من

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٨٦/١٣ إلّا أنّ الدكتور الآلوسيّ يرى أنّ المبدأ القائل أنّ كلّ ما يشارِك في القدم يشارك في الألوهيّة هو ليس ببديهيّة واجبة القبول، فإنّه من الممكن أن نتصوّر وجود إله قديم ومعه في نفس الوقت مادّة قديمة بلا غاية، كما هو رأي أفلاطون. انظر الآلوسيّ، حسام الدين: **دراسات في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ**، بغداد ١٩٩٢، ص١٧٠. ولذا فهو يرى أنّ هذا المبدأ هو نتيجة للموقف الدفاعيّ الذي وجد المسلم نفسه فيه عندما اصطدم بغيره ممّن يخالفونه في العقيدة، وخصوصاً الجماعات المختلفة من الدهريّة. انظر نفس المصدر، ص ١٧١، وكذلك القسم الثاني من أطروحته في الدكتوراه:

the problem of creation in islamic thought baghdad 1968 part 2

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٩٧/٧.

٣. الكندي: **رسائل الكنديّ** ١٩٤/١، الآلوسي: **فلسفة الكنديّ**، ص ١٧٠، والقاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٨٢.

المحدَث بواجب الوجود؛ لأنّ معنى واجب الوجود، أنّ ذاته لا تقبل العدم، ويستحيل الجمع بين قولنا: هذه الذات محدَثة، أي كانت معدومة من قبل، وهي في حقيقتها لا تقبل العدم[١].

على أنّ ابن أبي الحديد أورد تساؤلاً بخصوص هذا الدليل وأجاب عنه بنفسه، وذلك في معرض شرحه كلام الإمام عليعليه السلام: **الأوّل لا شيء قبله**، قال: فإن قلتَ: ليس يدلّ كلامه على القدم، لأنّه قال: الأوّل لا شيء قبله، فيوهم كونه غير قديم بأن يكون محدثاً و ليس قبله شيء، لأنّه محدث عن عدم، والعدم ليس بشيء، قلت:إذا كان محدّثاً كان له مُحدِث، فكان ذلك المُحدِث قبله، فثبت أنّه متى صدق أنّه ليس بشيء قبله، صدق كونه قديماً[٢].

الدليل الخامس

... وهذا الدليل ذهب إليه قومٌ من أهل التوحيد ـ على حدّ

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٥٣/٩، وهذا الدليل ذكره ابن المطهر الحلّيّ أيضاً في كتابه **كشف المراد**، ص ٣١٦، على أنّ ابن أبي الحديد ينقل عن أصحاب أبي هاشم أنّهم يقولون لا يلزم من الاستدلال بحدوث الأجسام على أنّه لابدّ من محدِث قديم كونه موجوداً، لأنّه عندهم أنّ الذات المعدومة قد تتّصف بصفات ذاتيّة وهي معدومة. انظر **شرح نهج البلاغة** ٤٥/١٣.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣٤٥/٦.

تعبيره ـ دون أن يحدّدهم بدقّة، وذكره في معرض شرحه كلام الإمامعليه السلام **الذي لم يسبق له حال حالاً، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً**. ومضمونه: الواجب لِذاته واجب من جميع جهاته، إذ لو فرضنا جواز اتّصافه بأمرٍ جديد ثبوتيّ أو سلبيّ لقلنا: إنّ ذاته لا تكفي في تحقّقه، ولو قلنا ذلك لقلنا إنّ حصول ذلك الأمر، أو سلبه عنه يتوقّف على حصول أمرٍ خارج على ذاته، أو على عدم أمرٍ خارج عن ذاته، فتكون ذاته لا محالة متوقّفة على حضور ذلك الحصول أو السلب، والمتوقّف على المتوقّف على الغير متوقّف على الغير، وكلّ متوقّف على الغير ممكن، والواجب لا يكون ممكناً[١].

ويبدو من الأدلّة المتقدّمة أنّ ابن أبي الحديد أراد الإشارة إلى أنّ الخالق تعالى غير حادث، ولا تعتريه صفات الحوادث؛ لأنّه لو كان حادثاً لاعتراه الفناء والعدم، ونتيجة ذلك أن يكون العدم أصل الوجود، وذلك مستحيل. وأمّا استحالة التسلسل ـ التي أشار إليها في الدليل الأوّل ـ فلِما يترتّب عليه من اجتماع متناقضَين أيضاً، إذ لو فرضنا أنّ هذا العالم متوقّف على الذي قبله، والذي متوقّف على الذي قبله إلى غير نهاية في جانب الماضي فنقول: إنّ كلّ حادث من هذه الحوادث عدمه سابق عليه، فإعدام هذه الحوادث جميعها قديمة أزليّة، فلو تسلسل الوجود إلى غير

---

١. نفس المصدر ٥/١٥٤ ـ ١٥٥.

نهاية لاجتمع في الأزل وجود شيء مع عدمه، وهو مستحيل. إذن التسلسل مستحيل.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الأدلّة التي ذكرها ابن أبي الحديد ـ وخصوصاً دليلَي الحدوث والتسلسل ـ ليست أكثر من دليل واحد وجهان، وهذا الدليل هو: أنّ الذات غير القابلة للعدم يجب أن تكون قديمة باقية، إلّا أنّ المتكلّمين نظروا إلى الأمر من زاوية القدم والحدوث، وما يتبعهما من الدور والتسلسل، فقالوا: لو كان الله محدَثاً لكان له مُحدِث، ومعنى هذا أنّ ذاته قابلة للعدم، وإلّا لَما احتاج إلى مُحدِث، ولكنّ المحدَث القابل للعدم والمحتاج إلى غيره لا يصحّ أن يكون إله العالم، فإذن لابدّ من الانتقال إلى مُحدِثه، ثمّ إلى مُحدِث مُحدثه، وهكذا حتّى تنتهي سلسلة المحدَثات إلى قديم لا يحتاج إلى غيره، أي أنّ ذاته غير قابلة للعدم، وغير القابل للعدم قديم باقٍ[1].

أمّا اعتماده دليلَي الوجوب والإمكان ـ الدليل الأخير ـ فهو شأنه في ذلك شأن الرازيّ، حينما نظر إلى هذه المسألة من حيث الوجوب والإمكان، فالله واجب، ولو لم يكن قديماً باقياً لتوقّف وجوده على غيره، فيكون قابلاً للعدم، أي ممكناً، ولكنّ الله واجب بذاته، وبالتالي فهو لا يفتقر إلى ما سواه، وينتج عن

---

١. الزركان: **فخر الدين الرازيّ**، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

هذا أنّه غير قابل للعدم، بل هو موجود أزلاً وأبداً[١].

أمّا أزليّة الله تعالى، فقد أشار إليها ابن أبي الحديد في أكثر من موضع، من ذلك ما ذكره في معرض شرحه كلام الإمام عليه السلام: **لا آخر له**، قال: إنّ المراد لا آخر له بالإمكان والقوّة، فينقضي بالفعل فيما لا يزال، ولا هو أيضاً ممكن الوجود فيما مضى، فيلزم أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم... بل هو واجب الوجود في حالَين، فيما مضى وفي المستقبل[٢]. وهذا المعنى قريب ممّا أفاده الكنديّ على الرغم من الاختلاف في المصطلحات المستعملة من الاثنين، إذ يقول الكنديّ: الأزليّ هو الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علّة له، وما لا علّة له، فدائم أبداً[٣].

كما أنّ ابن أبي الحديد يشير في موضع آخر، إلى أنّ أكثر المتكلّمين الذين ذهبوا إلى أنّ الله تعالى يعدم أجزاء العالم ثمّ يعيدها، احتجّوا بقوله تعالى: **هو الأوّل والآخر**، قالوا: لَمّا كان أوّلاً بمعنى أنّه الموجود ولا موجود معه، وجب أن يكون آخراً بمعنى أنّه سيؤول الأمر إلى عدم كلّ شيء، إلّا ذاته تعالى كما

---

١. نفس المصدر، ص٢٩٠.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦١/٧ ـ ٦٢، وكذلك نفس المصدر ٧٢/١٣.

٣. الكنديّ: **رسائل الحدود والرسوم**، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتابه **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، ص ١٩٤.

كان أوّلاً[1].

أمّا أدلّة ابن أبي الحديد على أزليّة الله تعالى، فقد كانت عديدة، نذكر أهمّها:

لو لم يكن أزليّاً لكان مُحْدَثاً، فكان له مُحْدِث، والمُحدِث متقدّم المحدَث، لكن فرضناه أوّلاً مطلقاً، أي لا يتقدّم عليه شيء، فيلزم المحال والخلف[2].

إذا فرضناه آخراً مطلقاً، تبع هذا الفرض أن يكون مستحيل العدم... وإنّما تبعه ذلك؛ لأنّه لو لم يستحل عدمه لصحّ عدمه، لكنّ كلّ صحيح وممكن فليفرض وقوعه؛ لأنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال، مع فرضنا إيّاه صحيحاً وممكناً، لكنّ فرض تحقّق عدمه محال؛ لأنّه لو عُدِم لَما عُدِم بعد استمرار الوجوديّة إلّا بضدّ، لكن الضدّ المعدم يبقى بعد تحقّق عدم الضدّ المعدوم لاستحالة أن يعدمه ويُعدَم معه في وقت واحد؛ لأنّه لو كان وقت عدم الطارئ هو وقت عدم الضدّ المطروء عليه، لامتنع عدم الضدّ المطروء عليه؛ لأنّ حال عدمه الذي هو الأثر المتجدّد تكون العلّة الموجبة للأثر معدومة، والمعدوم يستحيل أن يكون مؤثراً البتة، فثبت أنّ الضدّ الطارئ لابد أن يبقى بعد عدم

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦٧/٧، وكذلك نفس المصدر ٧٢/١٣.

٢. نفس المصدر ٩٦/٧.

المطروء عليه ولو وقتاً واحداً، لكن بقاءه بعده ولو وقتاً واحداً يناقض فرضنا كون المطروء عليه آخراً مطلقاً؛ لأنّ الضدّ الطارئ قد بقي بعده، فيلزم منه الخلف والمحال[١].

وملخّص ما أشار إليه ابن أبي الحديد في هذا الدليل، هو أنّه لو صحّ على الله العدم لكان لِعدمه سبب، فكان وجوده موقوفاً على انتفاء سبب عدمه، والمتوقّف على غيره يكون ممكن الذات، فلا يكون واجب الوجود، وهذا الدليل أشار إليه جمهور المتكلّمين[٢].

لو كان سبحانه آخراً لآخر الموجودات، وله مع ذلك آخر، لزم التسلسل وإثبات أضداد تعدم ويعدمها غيرها إلى غير نهاية، وهذا أيضاً محال[٣].

وإتماماً للأدلّة الآنفة الذكر ـ والتي عرَضها ابن أبي الحديد في شرح النهج ـ فقد اعترض على ما أفاده الرازيّ حين نفى هذا الأخير ما عليه سابقوه من الأشعريّة، من **أنّ الله تعالى باقٍ ببقاء يقتضي كونه باقياً**[٤]، قال الرازيّ: فذلك البقاء لا شكّ أنّه

---

١. نفس المصدر ٩٦/٧ ـ ٩٧.

٢. قارن الجوينيّ: **العقيدة النظاميّة**، ص ٢٣، والغزالي: **الاقتصاد** ١٩، الرازي: **الخمسين في أصول الدين**، مطبوع ضمن مجموعة مطبعة كردستان العلميّة، مصر ١٣٢٨هـ، ص ٣٤٣، ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد**، ص ٣١٦.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٩٧/٧.

٤. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٥٢.

باق، فإن كان باقياً ببقاء آخر لزم إمّا التسلسل وأمّا الدور، إن كان باقياً ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء، وإن كان باقياً بنفسه و بكون الذات باقية مفتقرة إليه، انقلبت الذات صفةً، والصفة ذاتاً، وهو محال[١].

هنا نلاحظ أنّ ابن أبي الحديد ـ في بادئ الأمر ـ يتّفق مع الرازيّ في رفضه ما عليه الأشعريّ وأتباعه من حيث المبدأ، لكنّه يختلف معه من حيث مضمون الدليل الذي أفاده الرازي، ولذا فهو ـ ابن أبي الحديد ـ يقول: الواجب أن يقال إن كان هذا البقاء القديم باقياً ببقاء آخر لزم الدور أو التسلسل، وإن كان باقياً بالذات الباقية لزم الدور، وإن كان باقياً بنفسه والذات باقية به، كان هو الذات على الحقيقة لوجوب وجوده[٢].

والرازيّ ـ كما يقول ابن أبي الحديد ـ لم يقل: وإن كان باقياً بالذات لزم الدور. بل قال: فإن كان باقياً ببقاء الذات الذي فرضناه باقياً بذلك البقاء لزم الدور، وهذا يقتضي أنّه قد فرض بقاءَين[٣]، ثمّ يؤكّد ابن أبي الحديد ما ذكرته المصادر الكلاميّة القائلة بأنّ الباقلانيّ كان السبّاق إلى ذلك قبل الرازيّ[٤]، وذلك في

---

١. نفس المصدر، ص ٢٥٢.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٩ ب.

٣. نفس المصدر ورقة ٤٠٩ ب.

٤. انظر ذلك مفصّلاً عند الدكتور محمّد رمضان عبد الله: **الباقلانيّ وآراؤه**

كتابه هداية المسترشدين، عندما قال: إنّ الباريء تعالى باقٍ ببقاء، وذلك البقاء باق ببقاء آخر، وكلاهما قائمان بذات الباريء سبحانه[١]، علماً أنَّ ما استدلّ به الباقلانيّ قد اعترضه المعتزلة، في البقاء الثاني، فقالوا: إن كان باقياً ببقاء ثالث أفضى إلى التسلسل، وإن كان باقياً بالبقاء الأوّل الذي فرضناه باقياً به، أفضى إلى الدور الأوّل[٢].

القدرة والإرادة

المقصد الأوّل: القدرة

معنى القدرة هو: الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، أي لا شيء من الفعل والترك ضروري للفاعل. وإلى هذا ذهب المتكلّمون[٣].

وابن أبي الحديد يرى ما يراه جمهور أصحابه المعتزلة، وكذا الفلاسفة[٤]، من أنّه تعالى قادر لِذاته، وهو ما عليه الإماميّة

الكلاميّة، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤، إذ أشار إلى الصفات المختلَف فيها بين الباقلانيّ والأشعريّ، إلّا أنّ الدكتور محمّد رمضان لم يشر إلى هذا النصّ في **هداية المسترشدين** بحسب إشارة ابن أبي الحديد.

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٩ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٠٩ ب.

٣. راجع الآلوسيّ: **حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين**، ص ٥٤ هامش ٦٦.

٤. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢١٠.

والزيديّة[١]، بخلاف الأشعريّة، وبقيّة أهل السنّة، فإنّهم يقولون: إنّ الله تعالى قادر بقدرة قديمة[٢].

ومعنى أنّه تعالى قادر لِذاته، عند ابن أبي الحديد هو: أنَّ تمكّنه من الأشياء ليس لأمرٍ زائدٍ على ذاته، بل بمجرّد حقيقته المخصوصة قدر على الأشياء، وفي ضمن هذا أن يكون قادراً على كلّ ممكن[٣].

وقد يرد تساؤل مفاده: إذا كان ابن أبي الحديد وأصحابه لا يقولون إنّ الله قادر بقدرة، وهو عندهم قادر لِذاته ـ كما يقول ـ فكيف يتأوّل كلام الإمام عليّ عليه السلام: **الذي علا بحوله،** أليس هذا إثبات قدرة له زائدة على ذاته، وهذا يخالف مذهبهم؟

هذا ما يجيب عليه ابن أبي الحديد بقوله: إنّ أصحابنا لا يمتنعون من إطلاق قولهم:إنّ لله قوّة وقدرة وحولاً، وحاشَ لله أن يذهب ذاهب منهم إلى منع ذلك، ولكنّهم يطلقونه ويعنون به حقيقته العرفيّة، وهي كون الله تعالى قويّاً قادراً، كما نقول نحن والمخالف: إنّ لله وجوداً وبقاءً وقِدماً، ولا نعني بذلك أنّ وجوده أو بقاءه أو قِدمه معانٍ زائدة على نفسه، لكنّا نعني كلّنا بإطلاق

---

١. الشيخ المفيد: **أوائل المقالات،** ص ٥٥ ـ ٥٦.

٢. البغدادي: **أصول الدين،** ص ٩٠، **الفرق بين الفرق،** ص ٣٢٢.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات،** ورقة ٤٢٦ ب.

هذه الألفاظ عليه كونه موجوداً أو باقياً أو قديماً، وهذا هو العرف المستعمَل في قول الناس: **لا قوّة لي على ذلك، ولا قدرة لي على فلان.** لا يعنون نفيَ المعنى، بل يعنون كون الإنسان قادراً قويّاً على ذلك[1].

ويستدلّ ابن أبي الحديد على كونه تعالى قادراً بدليلين، هما:

الأوّل: إذا شاركه سبحانه بعض الموجودات في كونه موجوداً، وافترقا في أنّ أحدهما لا يصحّ منه فِعل الجسم، ولا الكون، ولا الحياة، ولا الوجود المحدَث، ويصحّ ذلك من الموجودات القديمة، وذلك الأمر هو الذي يسمّى مَن كان عليه قادراً[2]. وهذا الدليل أشار إليه جملة من المتكلّمين، وأبرزهم القاضي عبد الجبّار والشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ وأبو رشيد النيسابوريّ[3]، ت٤٣٦ هـ.

الثاني: أنّه تعالى قادر لِذاته، ويستحيل عليه العجز، وغيره قادر لأمرٍ خارج عن ذاته، إمّا لقدرة، كما قال قوم، أو لبنية وتركيب، كما قال قوم آخرون، والعجز على مَن عداه غير ممتنع،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٤٣/٦.

٢. نفس المصدر ٤٨/١٣.

٣. قارن في هذا أقوال القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٥١ـ ١٥٢، والشريف المرتضى: **جمل العلم والعمل**، ص ٢٩، والشيخ الطوسي: **الاقتصاد**، ص٥٣، وأبو رشيد النيسابوريّ: **ديوان الأصول**، ص ٤٦٩.

وعليه تعالى مستحيل[١].

وابن أبي الحديد في دليلَيه المتقدّمَين، شأنه شأن متكلّمي الفِرق القائلة بعينيّة الصفات للذات، الذين أرادوا التأكيد على أنّ قدرة الله عين ذاته، باعتبار أنّ سلب القدرة الذاتيّة عنه تعالى يساوي سلب الوجود عن ذاته؛ لأنّ القادر بالغير يكون مفتقراً، فيكون عاجزاً.

ويرى ابن أبي الحديد أنّ الله تعالى يجب أن يكون قادراً فيما لم يزل، وهو يبيّن لنا هذا المعنى، فيقول: معنى قولنا البارئ لم يزل قادراً، أنّ من لوازم ذاته المقدّسة صحّة أن يفعل، فمضمون قولنا: صحّة أن يفعل أن يُحدِث، ولا يلزم من قولنا: هذه الذات لها لازم، وهو صحّة أن يُحدِث أن يكون لها لازم آخر، وهو أن يخلق القديم؛ لأنّ القديم لا يخلق، فإذا قيل لنا: هذه قادريّته أزليّة أم لا؟ قلنا للسائل: أتعني أنّ من لوازمها التي لا تنفكّ عنها كما لا تنفكّ الثلاثة عن الفرديّة إن تمكّن من أن يفعل، أم تعني به أنّ من لوازمها أن يجمع بين الشيء ونقيضه؟...، فإن قال

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٦/٥، وأودّ الإشارة إلى أنّ الأشعريّة لا تقرّ بالقدرة على المحال؛ لأنّه ـ حسب رأيهم ـ لو تعلّقت القدرة بكلّ شيء، حتّى الواجب والمستحيل، لكان الواجب ممكناً؛ لأنّ من دخل تحت القدرة لابدّ وأن يكون ممكناً حتّى تغيّره القدرة من حال إلى حال. انظر ابن حزم: **الفصل** ٣٦/٣ ـ ٣٧ الهامش.

سألتكم عن الثاني، قيل له: الجواب، لا، ليس من لوازمها أمر مستحيل عقلاً، فليس معنى قولنا: أنّها لم تزل قادرة، أنّها تتمكّن من جعل ما لا يتصوّر أن يكون قديماً، وإن قال سألتكم عن الأوّل، قيل له: نعم هي ذات من لوازمها صحّة أن يفعل، لكن لا يصدق مسمّى **أن يفعل** إلّا مع الحدوث، فإذا هي مستلزمة لأمر لا يفعل إلّا مع الحدوث فلا يستلزم أمراً غير ذلك يناقض الحدوث[١].

أمّا فيما يخصّ قدرة الله على الأشياء قبل كونها، فيرى ابن أبي الحديد ما يراه أهل السنّة والجماعة، وبعض المعتزلة، حينما قالوا: إنّ كلّ مخلوق كان مقدوراً لله تعالى قبل حدوثه، وأنّ الأجسام كلّها كانت مقدورة له قبل أن يخلقها[٢]. إذ قال صاحبنا: إنّه تعالى قادر على الأشياء قبل كونها؛ لأنّه يستحيل حال كونها أن تكون مقدورة، لاستحالة إيجاد الموجود[٣]. ولذلك نراه ـ ابن أبي الحديد ـ يستدرك على الرازيّ بخصوص قوله: إنّ المؤثّر في وجود أفعال الله، تعلُّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا المتعلّقات السابقة فلا أثر لها البتَّة، وهذا لا يمكن تحقّقه في

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٦ أ ـ ب.

٢. البغداديّ: **أصول الدين** ص ٩٣ بتصرّف.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٢/٩.

قدرة العبد؛ لأنّها غير باقية[١].

ووجه استدراك ابن أبي الحديد يتمثّل في وجوه:

إحداها: أنّه مبنيٌّ على أنّ بين القدرة والمقدور تعلّقاً أزيد من صحّة وجود المقدّر بها، وهذا أمر غير معقول، ولا مدلول عليه.

ثانيها: أنّه لو ثبت بين القدرة والمقدور تعلّقاً، سألناه ـ الرازي ـ عن تعلّقات قدرة البارئ تعالى، أهي قديمة بقِدم القدرة، أم متجدّدة شيئاً فشيئاً. فإنْ كان الأوّل، عاد الإشكال في أنّه لماذا لم يوجد الفعل قبل أن وجد، وإن كان الثاني، ففي ذلك قول بحوادث لا أوّل لها.

ثالثها: أنّه لو سلّم له ـ الرازيّ ـ جواز حوادث لا أوّل لها، لقيل له: هذه التعلّقات المفروضة كلّها متماثلة أو مختلفة، والثاني محال؛ لأنّ كلامنا في تعلّقات القدرة الواحدة بمقدور واحد، لا في تعلّقات القدرة بمقدورات مختلفة، والإضافات إنّما تختلف باختلاف مفروضاتها، فإذا اتّحدت مفروضاتها لم تختلف، والثاني يلزم منه الإشكال؛ لأنّ تعلّقات القدرة القديمة فيها لم تزل إلى الآن، وإذا كانت لا تقتضي وجود هذا المقدور، فلأيّ حالٍ وجِد الآن، مع أنّ التعلّق مماثل للتعلّقات التي قبله.فقد بطل في هذا قوله ـ قول الرازيّ ـ : إنّ المؤثّر في وجود فعله تعالى، تعلّق

---

١. الرازي: **المحصّل**، ص ١٥٣.

قدرته به زمان حدوثه[١].

وإذا كان الله تعالى قادراً على الأشياء قبل كونها ـ كما يرى ابن أبي الحديد فيما تقدّم ـ فهل هو سبحانه قادر على كلّ الممكنات؟

الواقع إنّ ابن أبي الحديد أخذ بهذا الرأي، الذي هو مذهب الأشعريّة[٢]، وكثير من المعتزلة[٣]، حينما صرّح بأنّه تعالى قادر على كلّ ما يصحّ تعلّق قادريّته تعالى به[٤].

وبالرغم من موافقة ابن أبي الحديد أغلب أصحابه المعتزلة، فضلاً عن الأشعريّة، في أنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات، إلّا أنّه أشكل على احتجاج الرازيّ على عموم قادريّته سبحانه، حينما قال هذا الأخير: قلنا لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الإمكان؛ لأنّ ما عداه إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما يحيلان المقدوريّة. لكن الإمكان وصفٌ مشترك

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٨٣ أ. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ نصيرالدين الطوسيّ هو الآخر قد استدرك على الرازيّ فيما ذهب إليه آنفاً. إذ يرى أنّ القول بأنّ تعلُّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثّر في وجود الفعل أيضاً ليس بشيء؛ لأنّ الفعل وجب زمان حدوثه، وإن لم تكن قدرة. انظر نصير الدين الطوسيّ: **تلخيص محصّل الأفكار**، ص ١٥٣.

٢. الباقلانيّ: **الإنصاف**، ص ٣٥، البغداديّ: **الفرق بين الفرق**، ص ٣٢٢.

٣. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٥٦.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣٥١/٦.

فيه بين الممكنات، فيكون الكلّ مشتركاً في صحّة مقدوريّة الله تعالى، فلو اختصّت قادريّته بالبعض، افتقر إلى مخصّص[١].

وابن أبي الحديد في إشكاله على الرازيّ، يرى أنّ هذا الاحتجاج لا ينتج المطلوب؛ لأنّه في الجائز أن يكون المقتضي لقادريّته تعالى على ما قدر عليه لا مجرّد الإمكان، بل الإمكان بشرط أن يكون تعالى مضافاً إلى ماهيّة مخصوصة. مثال ذلك: أن يكون تعالى قادراً على حركة ممكنة، فيكون مأخوذاً في التعليل خصوصيّة كونها حركة، فلا يلزم أن يقدر على الاعتماد والتأليف مثلاً؛ لأنّه وإن كان ممكناً، لكن الإمكان ليس هو كلّ المقتضي، بل هو جزء المقتضي، ولا يلزم من بطلان كون الوجوب والامتناع على صحّة المقدوريّة أن يكون الإمكان بمجرّده، على صحّة المقدوريّة؛ لأنّه لا يلزم من بطلان ذينك القسمين صحّة هذا على إطلاقه، بل يجوز أن يكون مجرّده هو المصحّح، ويجوز أن يكون هو المصحّح بشرط كونه مضافاً إلى ماهيّات مخصوصة، فإذن لا تثبت عموم القادريّة من هذا الطريق[٢].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ الذين ذهبوا إلى أنّ الله قادر على كلّ الممكنات، ومنهم ابن أبي الحديد، إنّما أرادوا تأكيد عموم

---

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٠ ب.

قدرته، وأنّها تتعلّق بكلّ شيء، فهي تشمل جميع ما سواه بكلّ ما هو ممكن، ولا فرق في الممكن بين الحقائق الواقعيّة الجوهريّة أو العرضية والأمور الاعتباريّة، كالمُلك والعزّة والذلّة والجزاء، ونحو ذلك. فإنّ كلّ ممكن يقع تحت قدرته، سواء كان الوجود هو المعلول والمترشّح من وجود العلّة أو كانت الماهيّة، فإنّ جميع ذلك مفتقر إليه تعالى، نعم بعض الأمور له تأصّل في الواقع، والبعض الآخر ليس له كذلك، بل هو تابع لجعل الحقائق الواقعيّة، ولكن ذلك لا يستلزم الخروج من تحت قدرة الله.

وفي الوقت الذي يرى فيه الرازيّ أنّه لا مانع من القول بأن حصل في الحال التمكّن من إيجاد الشيء في المستقبل[1]، نجد ابنَ أبي الحديد يعتقد أنّ هذه القضيّة لها مفهومان: أحدهما صحيح والآخر ممتنع، أمّا الممتنع فهو أن يُراد أنّه حصل في الحال التمكّن من إيجاده الآن في الاستقبال، وهذا مستحيل، أعني الجمع بين إيجاده الآن مع قيد كونه في الاستقبال؛ لأنّ الاستقبال لا يجتمع مع الآن، إذ يستحيل اجتماع ذاتين معاً. وأمّا الوجه الصحيح فأن يُراد به التمكّن الآن حاصل لا من الإيجاد الآن، بل من الإيجاد في المستقبل، فإنّ هذا ممّا لم يدلّ على امتناعه دليل، ولكن فيه إشكالَين:

أحدهما. أن يقال: التمكّن أمر إضافيّ ليس متحقّق الآن،

---

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٨.

والجواب عنه، إنّا لا نسلّم أنّ هذا الباب من الإضافيّات التي يمتنع تحقّقها إلّا عند تحقّق المضافَين، ولِم لا يجوز أن يكون التمكّن كالعلم، فإنّه لا يفتقر إلى تحقّق المضافَين، ولذلك يعلم الواحد منّا ما يقطع بأنّه لا تحقّق له، وكالإرادة، فإنّ الواحد منّا يريد أن لا يتحقّق بعد.

ثانيهما. أن يقال: إذا أجزتم حصول التمكّن الآن، لا من أمرٍ يقع الآن، بل من أمر يقع في الثاني، فأجيزوا سبق العلّة على معلولها بالزمان؛ لأنّ كليهما يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر وفاعل؟ قلنا: إنّ هذا إن كان قياساً فإنّه لا يفيد العلم، وقد كنتم جمعتم بين الأصل والفرع بالمشترك، وهو المؤثّر به؛ لجواز أن تكون خصوصيّة الإيجاب فارقة بين الموضعين، ثمّ أنّ الذي أجمع عليه أصحابنا، أنّ الموجب يجوز أن يتقدّم موجبه بالزمان، كما في التولّد، ودلالة الحكماء على وجوب مفارقة العلّة للمعلول ليست بقويّة[1].

بقي علينا أن نشير إلى مسألة مهمّة وهي: هل القادر يصحّ منه الفعل والترك، أم أنّه لا يقدر إلّا على الفعل؟

هذه المسألة بحثها ابن أبي الحديد عند ردّه على الفخر الرازيّ، فهذا الأخير يرى أنّ القادر يجب أن يكون متردّداً بين

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٤ ب.

الفعل والترك، إنّما يصحّ أن لو كان الفعل والترك مقدورَين، لكن الترك محال أن يكـون مقـدوراً؛ لأنّ التـرك عـدم، والعـدم نفـي محض، ولا فرق بين قولنا: لم يكن مؤثّراً، وبـين قولنـا: أثّـر فيـه تأثيراً عدميّاً، ولأنّ قولنا **ما أوجـد** معنـاه أنّـه بقـي علـى العـدم الأصليّ، فإذا كان العدم الحالي عين ما كان، استحال استناده إلى القادر؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال، فثبت أنّ الترك غيـر مقـدور. وإذا كان كذلك استحال أن يقال: القادر هو الذي يكـون متـردّداً بين الفعل والترك[١].

هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ الرازيّ ما تعـرّض للكـلام علـى هذه الشبهة أصلاً، وترَكها على إشكالها ـ ومع ذلك فهو يعترض على الرازيّ فيقول: ـلِم لا يجوز أن يكون فـي الوجـود حقيقـة ممكنة أن يفعل الفعل في الثاني، ومِن أن لا يفعله في الثاني[٢].

وفيما يخصّ قول الرازيّ في النصّ المتقدّم لا فرق بين قولنا: لم يؤثّر فيه، وبين قولنا أثَّر فيه تأثيراً عدميّاً[٣] يرى ابن أبي الحديد أنّ ذلك ليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرق معقول، كالفرق بين قولنا: لم يعلم، وقولنـا: علـم لا، فإنّـا نعلـم بالضـرورة العـدم المطلـق أو المطلق، وكلاهما عدم، وليس مفهوم قولنا: لا يعلم، قضيّة صادقة

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٥.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٥ أ.

٣. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٥.

عن الجماد والمعدوم وكلّ ما لم يعلم، وقولنا: يعلم العدم، لا تصدق على ذلك[١].

أمّا ما أشار إليه الرازيّ في النصّ المتقدّم من أنّ **ما أوجد** معناه أنّه بقي على العدم الأصليّ، فإذا كان العدم الحالي عين ما كان، استحال استناده إلى القادر؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ هذا الكلام إمّا أن يفرض فيه قبل خلق العالم، أو بعد أن خلَق العالم والزمان، فإن يفرض فيه قبل خلق العالم والزمان، فليس قبل خلق العالم أمر مستمرّ يتصرّم أوّلاً ليصدق عليه أنّه كاستمرار بقاء الجسم ودوامه، فكما أنّ الاستمرار الوجودي لا تتعلّق به القدرة، فكذلك الاستمرار العدميّ، فقد بطل على هذا الفرض ما ابتنى عليه الإشكال، وإنْ فرِض الكلام فينا وفي البارئ تعالى بعد خلق العالم والزمان، فالجواب أنّ العدم مستمرّ بحسب استمرار الزمان حالاً فحالاً، ونحن لا نقول إنّه متمكّن من العدم الحالي، كما لا نقول في طرف الوجود أنّه متمكّن من الوجود الحالي، بل كما قلنا في طرف الوجود، أنّه متمكّن الآن من الإيجاد في الثاني، كذلك نقول في طرف العدم أنّه الآن متمكّن من أن لا يوجد في الثاني كذلك.[٢]

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٥ أ ـ ب.

٢. نفس المصدر، ورقة ٣٩٥ أ ـ ب.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى رأي الدكتور الزركان، الذي يرى أنّ الرازيّ كان يذهب في كتبه الأولى إلى أنّ القادر يصحّ منه الفعل والترك، وفي هذا يقول في كتابه الأربعين: إنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة، إلّا أنّه في المطالب العالية ـ آخر كتبه ـ رأى أنّ القادر لا يقدر إلّا على الفعل، وأنّ القول بأنّه يقدر على الفعل والترك قول غير مقبول[١].

أمّا ما ذهب إليه الرازيّ من القول بأنّ المقدور القادر لابدّ وأن يتميّز عن غيره، لأنّ اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لم يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، وذلك يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر[٢]. هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ هذا لا يلزم؛ لأنّه يجوز أن يصحّ من القادر شيء دون شيء؛ لأنّه ذات مخصوصة تقتضي حقيقتها أن يصحّ منها صدور شيء مخصوص فقط، ولا يدلّ ذلك على ثبوت غيره وتحقّقه في الخارج كالعالِم الذي يعلم شيئاً دون شيء، ولا يدلّ ذلك على أنّ ما عَلِمه وما لا يعلمه ثابتان خارج الذهن عند الفلاسفة[٣].

ويبدو ممّا تقدّم أنّ الرازي يلتزم بأنّ المقدور يمتاز من غير

---

١. الزركان: **فخر الدين الرازيّ**، ص ٢٩٨.

٢. الرازي: **المحصّل**، ص ٢٣٦ بتصرّف.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٧ ب.

المقدور بخصوصيّة، وهي انتسابه إلى القادر دون غير المقدور، فإنّه ـ غير المقدور ـ لا ينتسب إلى القادر.

وقد فهم ابن أبي الحديد من كلام الرازيّ هذا، أنّه تُعَدُّ في المقدور صلة وجوديّة خارجيّة لولاها لَما كان مقدوراً، ولكن يبدو من عبارة الرازيّ أنّه يوجب صفة في المقدور، بيد أنّ الصفة هي انتسابه إلى القادر ونسبته إليه، ومعلوم أنّ صفة الانتساب في القادر والمقدور معاً ليست صفة خارجيّة، وإنّما هي صفة ذهنيّة لِحاظيّة فحسب، فإذا كان هذا قصد الرازي، فلا خلاف بينه وبين ابن أبي الحديد، في أنّ الرازي يثبت الصفة النسبية، وابن أبي الحديد ينفي الصفة الخارجية.

وفي الاتّجاه الآخر، نجد أنّ ما ذكره الرازيّ من أنّ القادر يتمكّن من الجمع بين الحركة والسكون، لا من البياض والسواد[1]، يقتضي على رأي ابن أبي الحديد أن يكون الجمع بين السواد والبياض في الخارج، وهذا محال[2].

المقصد الثاني: الإرادة

صفة الإرادة من الصفات الإلهيّة التي أخذت جانباً أساسيّاً من التفكير الفلسفيّ الكلاميّ من حيث ارتباطها بصفة العلم،

---

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٦.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٧ ب.

وعلاقتها بإيجاد العالم، ويستدلّ ابن أبي الحديد على ثبوت هذه الصفة لله بالسمع والعقل، فيقول: وأمّا كونه مريداً فقد ثبت بالسمع، نحو قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥] وبالعقل؛ لاختصاص أفعاله بأوقات مخصوصة، وكيفيّات مخصوصة جاز أن تقع على خلافها، فلابدّ من مخصّص لها بما اختُصّت به، وذلك كونه مريداً[١].

ويبدو أنّ ابن أبي الحديد، في دليله هذا، كان يهدف إلى بيان حقيقة مؤدّاها: أنّ الدليل على أنّ الله مريد لأفعاله، أنّه خصّص إيجاد الحوادث بوقت دون وقت، وعلى صفة دون أخرى مع عموم قدرته، وكون الأوقات والصفات كلّها صالحة للإيجاد بمقتضى القدرة، فلابدّ من مرجّح للوقت والشكل؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح عقلاً، وذلك هو الإرادة، فيكون تعالى مريداً لأفعاله، وهو المطلوب.

واستكمالاً لِما تقدّم، نشير إلى اعتراض ابن أبي الحديد على ما ذهب إليه الرازيّ، من أنّ إرادة الله تعالى منزّهة عن الأعراض، بل واجبة التعلّق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت بذاتها[٢]،إذ قال ابن أبي الحديد: هذا تصريح بأنّه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار؛ لأنّه لا يتمكّن من فعل ما يخالف مقتضى الإرادة

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣/٨٥.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٤٦.

القديمة الواجبة التعلّق بإيجاد الأشياء في أوقاتها، فيكون تعالى كالملجئ إلى تلك الأفعال المسلوب التخيّر والتمكّن منها[1].

ومجمل ما يهدف ابن أبي الحديد إلى بيانه، هو أنّ الله تعالى مختار في أفعاله، إن شاء فعل، وإن يشأ لم يفعل، وليس بموجب مضطرّ في صدور الأفعال عنه، كالنار في الإحراق ـ مثلاً ـ والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ**﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿**وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ**﴾ [ابراهيم: ٢٧]، وغير ذلك من النقل القطعيّ ـ القرآن الكريم ـ على أنّ الإيجاب عجز والاضطرار نقص، والله منزّه عنهما.

وإذا كانت الإرادة الإلهيّة تتميّز عن غيرها، فإنّ ابن أبي الحديد يتعرّض إلى ذلك في معرض إشارته إلى قوله تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [يوسف: ٦٧]، فيقول: أي إذا أراد شيئاً من أفعال نفسه فلابدّ من وقوعه، بخلاف غيره من القادرين بالقدرة،

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦٢ ب. ويتّفق نصير الدين الطوسيّ مع ابن أبي الحديد في الاعتراض على ما يراه الرازيّ آنفاً، إذ قال نصير الدين الطوسيّ: والقول بأنّ الإرادة واجبة التعلّق بإيجاد وقت دون وقت، يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما، وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الإرادة الواحدة المتعلّقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصّص كما ذهب إليه ـ الرازيّ ـ في القدرة. انظر نصير الدين الطوسيّ: **تلخيص المحصّل**، ص ٢٤٧.

فإنّه لا يجب حصول مرادهم إذا أرادوه[1].

وهذا الكلام على الرغم من إيجاز ابن أبي الحديد فيه، يعني أنّ إرادة الله بسيطة، وهي إحداث الفعل وإيجاده على وجه يوافق القضاء الأصليّ، ويطابق العلم الأزليّ من الكمال والآثار، لا مركّبة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولا شيء منها، ولذا فالبارئ لا ينظر إلى الفعل ليعلم نفعه ودرجة حُسنه، ولا يتفكّر ولا يتأمّل فيه ليعلم حسن عاقبته؛ لتنزُّه الله تعالى عن استعمال الرأي، والتعمّق في الأمور، والتفكّر في أمر عاقبتها على نحو ما هو موجود عند البشر.

وإذا كانت صفة الإرادة لها ارتباط بصفة العلم ـ كما قلنا في البداية ـ فإنّ ابن أبي الحديد يبيّن لنا حقيقة هذه العلاقة، من خلال طرح مسألة مهمّة عنوانها الأمر بالشيء مع العلم بأنّه لا يقع، يقول: واعلم أنّ أهل العدل والمجبّرة، لم يختلفوا في أنّه تعالى قد يأمر بما يعلم أنّه لا يقع، أو يخبر عن أنّه لا يقع، وإنّما اختلفوا: هل يصحّ أن يريد ما يعلم أنّه لا يقع، أو يخبر عنه أنّه لا يقع؟ فقال أصحابنا ـ المعتزلة ـ يصحّ ذلك، وقال المجبّرة: لا يصحّ، محتجّين بأنّ إرادة ما يعلم المريد أنّه لا يقع، قضيّة متناقضة؛ لأنّ تحت قولنا: أراد مفهوم أنّ ذلك المراد ممّا يمكن حصوله؛ لأنّ إرادة المحال ممتنعة، وتحت قولنا: أنّه يعلم أنّه لا

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٧/١٩.

يقع مفهوم أنّ ذلك المراد ممّا لا يمكن حصوله؛ لأنّا قد فرضنا أنّه لا يقع، وما لا يقع لا يمكن مع فرض كونه لا يقع. فقال لهم ـ للمجبّرة ـ أصحابنا: هذا يلزمكم في الأمر؛ لأنّكم قد أجزتم أن يأمر بما يعلم أنّه لا يقع، فقالوا ـ المجبّرة ـ في الجواب: نحن عندنا أنّه يأمر بما لا يريد، فإذا أمر بما يعلم أنّه لا يقع، أو يخبر عن أنّه لا يقع، كان ذلك الأمر أمراً عارياً عن الإرادة، والمحال إنّما نشأ من إرادة ما علم المريد أنّه لا يقع، وها هنا لا إرادة.

فقيل لهم ـ للمجبّرة ـ: هب أنّكم ذهبتم إلى أنّ الأمر قد يعرى من الإرادة مع كونه أمراً، ألستم تقولون: إنّ الأمر يدلّ على الطلب، والطلب شيء آخر غير الإرادة، وتقولون: إنّ ذلك الطلب قائم بذات الباري، فنحن ـ المعتزلة ـ نلزمكم في الطلب القائم بذات الباري، الذي لا يجوز أن يعرى الأمر منه ما ألزمتمونا في الإرادة، ونقول لكم: كيف يجوز أن يطلب الطالب ما يعلم أنّه لا يقع! أليس تحت قولنا: طلب مفهوم، أنّ ذلك المطلوب ما يمكن وقوعه! فالحال في الطلب كالحال في الإرادة، حذو النعل بالنعل[1].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ ابن أبي الحديد سائر على خطى أصحابه المعتزلة، القائلين بتلازم صفتي الأمر والإرادة، التي تعتبر نقطة اختلاف جوهريّة بينهم وبين أهل السنّة، الذين قالوا بعدم تلازم

١. نفس المصدر ٤ : ٥٦.

الأمر والإرادة[١].

العلم

تعدّ صفة العلم من الصفات الإلهيّة التي أخذت حيّزاً واسعاً من اهتمام الفلاسفة والمتكلّمين، نتيجة علاقة العلم الإلهيّ بالصفات الأخرى، ومسألة إيجاد العالم.

ويرى ابن أبي الحديد ما يراه المعتزلة[٢]، من أنّ الله تعالى عالِم لِذاته، وهذا ما عليه متكلّمو الإماميّة[٣] وفلاسفةِ الإسلام[٤].

ومعنى أنّ الله عالِم لِذاته عند ابن أبي الحديد، أي إنّما عَلِم ما عَلِمه لا بمعنى أن يتعلّق بمعلوم دون معلوم، بل إنّما عَلِم أيّ شيء أشّرَت إليه؛ لأنّه ذات مخصوصة، ونسبة تلك الذات إلى غير ذلك الشيء المشار إليه، كنسبتها إلى المشار إليه، فكانت عالمة بكلّ معلوم[٥].

---

١. عرفان عبد الحميد: **دراسات في الفرق**، ص ١٢٠.

٢. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨٣، باستثناء العلّاف الذي قال أنّ الله عالِم بعلمٍ وعلمه ذاته. انظر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٧٦.

٣. الشيخ المفيد: **أوائل المقالات**، ص ٥٥، في حين قالت الصفاتيّة من الأشعريّة والسلف: أنّ علم الله زائد على الذات. انظر الشهرستانيّ: **نهاية الإقدام**، ص١٨١، البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣٢٢.

٤. قارن الفارابيّ: **المدينة الفاضلة**، ص ٣٣، ابن سينا: **الرسالة العرشية**، ص ٥٨، الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، ص ٢٢٦.

٥. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٦٤/٥ ـ ١٦٥.

أمّا ما أفاده الرازيّ من أنّ أبا عليّ وأبا هاشم، اعترفا بالزائد على الذات، لكنّهما قالا: لا تُسمّى هذه الأمور عِلماً وقدرة بل عالِميّة وقادريّة[١].هذا الأمر نفاه ابن أبي الحديد عنهما، مدافعاً بالقول: إنّ الشيخ أبا عليّ لم يعترف بزايد على الذات، وكيف يعترف به وهو ينفي الأحوال والمعاني[٢]، وأمّا أبو هاشم فلا يقول إنّ الحال معلومة، ولكن عليها[٣]، بمعنى أنّها غير متصوّرة ولا معقولة، وإنّما يقول: العلم لا يتعلّق بها؛ لأنّ هذه اللفظة عنده معناها أنّ هناك ذاتاً يتعلّق العلم بها، والتعلّق عنده لابدّ أن يُؤخَذ فيه كون المتعلّق ذاتاً، فالمعدومات الممكنة لَمّا كانت عنده ذوات في العدم، قال: إنّ العلم يتعلّق بها[٤].

أمّا دليل ابن أبي الحديد على عِلم الله، فهو دليل الإحكام والإتقان، الذي يُعَدّ دليل المتكلّمين[٥] المختار ـ المعتزلة وغيرهم

---

١. الرازي: المحصل، ص ٢٦١.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٧ أ.

٣. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٦١.

٤. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٣ ب.

٥. كالأشعريّ: **الإبانة عن أصول الديانة**، مطابع جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة، ١٤٠٠هـ، ص ٦١، والقاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، والشريف المرتضى: **جمل العلم**، ص ٢٩، والشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص ٥٤ ـ ٥٥، والجوينيّ: **الإرشاد**، ص ٦١ ـ ٦٢، وأبي رشيد النيسابوريّ: **ديوان الأصول**، ص ٤٩٣، والغزالي: **الاقتصاد**، ص ٤٧، والشهرستانيّ: **نهاية**

ـ وهو ما ذهب إليه من الفلاسفة ابن رشد[١]. ونصّ هذا الدليل عند ابن أبي الحديد هو أنّ المراد من الإحكام هاهنا، مطابقة الفعل المنفعةَ، مع ما يُستحسَن في العرف، بشرط الكثرة ـ كثرة المنفعة ـ ولا ريب في أنّ السماوات والعناصر وترتيب الشمس ومصيرها في فلكها على وجه تقرب تارة وتبعد أخرى، فيعلّق بذلك البرد والحرّ، ورطوبة الهواء، وكثرة الأنداء والأمطار، وشدّة الحرّ وإنضاج الثمار، وتربية النبات وصلاح الأمزجة، ترتيب مطابق للمنفعة، مستحسن الصنعة كثيرة جدّاً، وكذلك القول في أعضاء الحيوان، وما ذكره الأطبّاء فيها وفي مواضعها من الحكمة اللطيفة[٢].

وفي هذا الصدد، يشير ابن أبي الحديد إلى أنّ أصحابه المعتزلة عندما استدلّوا على كونه تعالى عالِماً بطريق إحكام العالَم وإتقانه، سألوا أنفسهم، فقالوا[٣]: لِم لا يجوز أن يكون القديم سبحانه أحدث العالم محتذياً لمثال مثله، وهيئة اقتضاها، والمحتذي لا يجب كونه عالِماً بما يفعله،... وأجاب أصحابنا عن ذلك فقالوا: إنّ أوّل فِعلٍ محكَمٍ وقع منه، ثمّ احتذى عليه، يكفي

الإقدام، ص ١٩٧، والفخر الرازي: **الخمسين**، ص ٣٦٣.

١. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٦ أ.

٣. ممّن أشاروا إلى هذا التساؤل أبو رشيد النيسابوريّ في **ديوان الأصول**، ص٤٩٣.

في ثبوت كونه عالِماً، وأيضاً فإنّ المحتذي ليست العالِميّة بمسلوبة عنه، بل موصوف بها، ألَا ترى أنّه ـ المحتذي ـ متصوّر صورة ما يحتذيه، ثمّ يوقع الفعل مشابهاً له، فالمحتذي عالِم في الجملة، ولكن عِلمه يحدث شيئاً فشيئاً[١].

وممّا تقدّم يبدو أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ عناية الله بالكائنات من قبيل الناموس الثابت والضرورة الجارية التي لا تتغيّر ولا تتبدّل، كما أنّه أراد بذلك التنبيهَ على برهان عِلم الله تعالى بالأشياء؛ لأنّ خَلقَه لها وحفظه وترتيبه لكلّ منها، وإظهار بدائع الحكمة في كلّ صفة من أوصافها وحال من أحوالها، لا يتعقّل إلّا ممّن هو عالِم بها، مدرك لحقائقها، مُبدِئ أوّل لإيجادها.

أمّا علم الله الأزليّ، فيؤكّده ابن أبي الحديد، عندما يقول: عالِم فيما لم يزل، وليس شيء من الأشياء بموجود[٢]، محتجّاً بقوله تعالى: ﴿**وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ [النساء: ١٧] موضّحاً بأنّ كلمة كان بمعنى ما زال، فيكون معنى الآية: لم يزل الله عليماً حكيماً[٣]، كما أنّه يرى في كلام الإمام عليه السلام: عالِماً بها ـ الأشياء ـ قبل

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦/٤١١ ـ ٤١٢.

٢. نفس المصدر ٩/١٥٢.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١/٣٠٥ بتصرّف.

الجبّار[١]، وأبو رشيد النيسابوريّ[٢].

وبناء على ما تقدّم، نلاحظ أنّ جمهور المتكلّمين، الذين تناولوا هذه المسألة بالبحث[٣]، قد وافقهم ابن أبي الحديد بقوله عنهم: إنّ الباري سبحانه يعلم كلّ معلوم: الماضي والحاضر والمستقبل، ظاهرها وباطنها، ومحسوسها وغير محسوسها، فهو تعالى العالِم بما كان وبما هو حاضر، وما سيكون وما لم يكن، أن لو كان كيف كان يكون، كقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ**﴾ [الأنعام: ٢٨]، فهذا عِلم بأمرٍ مقدَّر على تقدير وقوع أصله الذي قد علم أنّه لا يكون[٤].

وفي هذه المسألة التي تتّصل بعلم الله بالمعدوم، وهل هو شيء أم لا ؟ نلاحظ رأياً لشخصيّة فلسفيّة معاصرة لابن أبي الحديد، هو رأي المحقّق الطوسيّ في قوله عن القائلين: بأنّ المعدوم شيء، يفرّقون بين الموجود والثابت، وبين المعدوم والمنفي، ويقولون كلّ موجود ثابت ولا ينعكس، وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم، ولا يجوّزون بين الثابت والمنفي واسطةً، ولا يقولون للممتنع معدوم، بل يقولون إنّه منفي،

---

١. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٦٠.

٢. أبو رشيد النيسابوريّ: **ديوان الأصول**، ص ٥١١.

٣. الإيجيّ: **المواقف في علم الكلام** ٦٥/٨ ـ ٦٦، ٦٩.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢١٨/٣ ـ ٢١٩.

ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت، وللتعيّنات التي لا تقبل إلّا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم، بل هي وسائط بينها، والبصريّون من مشايخ المعتزلة كأبي عليّ وأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار وأتباعهم يقولون بأنّ الذوات في العدم جواهر وأعراض، وأبو القاسم البلخيّ والبغداديّون يقولون بأنّها أشياء، والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً[1]. وعلى نحو من هذا نجد إشارة ابن أبي الحديد في معرض ردّه على كلام الرازيّ، الذي ذهب إلى القول بأنّ الذوات أزليّة، فلا تكون مقدورة، والوجود حال عندهم، فلا يكون مقدوراً عندهم، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنيّة عن الفاعل[2]. إذ أشار ابن أبي الحديد إلى أنّ الأشعريّة يجدون في كتب المعتزلة أنّ الأحوال غير مقدورة فيتوهّمون أنّهم ـ المعتزلة ـ يريدون أنّها لا تحصل بالفاعل، وليس مراد أصحابنا ذلك ـ كما يقول ـ بل أصحابنا يطلقون المقدور على الذات فقط، كما يطلقون المعلوم على الذات فقط، والذات عندهم غير الحال، ولكلّ واحد منهما أحكام. إنّ الوجود لا لِقادر عليه بمعنى لا يحصله، وعندهم أنّه لا تأثير للفاعل إلّا في تحصيل

١. نصير الدين الطوسيّ: **تلخيص المحصّل**، ص ٧٨.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٧٩.

صفة الوجود[1].

ومع أنّ المعتزلة تجمع على أنّ المعدوم ذات وعين وحقيقة، إلّا أنّهم يختلفون في تحديد صفات المعدوم، فمنهم من خصّ المعدوم بالجوهريّة، أي ماهيّة مجرّدة من كلّ عرض، ومنهم من أثبت للمعدوم جميع الصفات التي يتّصف بها الكائن المتحقّق في الوجود[2].

والظاهر أنّ المشكلة كانت تدور حول ما إذا كان لغير الموجود أو المعدوم الذي لم يوجد بعد وجود آخر ذهنيّ، وإن كان له مثل هذا الوجود، فهل يصحّ حينئذٍ أن نسمّي هذا المعدوم المعلوم شيئاً، ولذلك فإنّ الخلاف بين المعتزلة وخصومهم ممّن يقول بقدم علم الله، وبأنّ الموجودات أوجدت من لا شيء هو خلاف لفظيّ، على ما يراه أستاذنا الدكتور حسام الدين الآلوسيّ[3].

لكن من جهة أخرى، نلاحظ أنّ ابن أبي الحديد يذهب إلى أنّ حجّة المتكلّمين على كونه تعالى عالِماً بكلّ شيء، إنّما تتّضح بعد إثبات حدوث العالم، وأنّه فَعَله بالاختيار، فحينئذ لابدّ من كونه عالِماً؛ لأنّه لو لم يكن عالِماً بشيء أصلاً لَما صحّ أن

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٥٤ أ ـ ب.

٢. مدني صالح: الوجود، **بحث في الفلسفة الإسلاميّة**، ط ١، بغداد ١٩٥٥، ص ١٩.

٣. الآلوسيّ: **دراسات في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ**، ص ١٨٩.

يُحدث العالم عن طريق الاختيار؛ لأنّ الإحداث على طريق الاختيار، إنّما يكون بالغرض والداعي، وذلك يقتضي كونه عالِماً، فإذا ثبت أنّه عالم بشيء، أفسدوا حينئذٍ أن يكون عالماً بمعنىً اقتضى له العالِميّة، أو بأمرٍ خارج عن ذاته، مختاراً كان أو غير مختار، فحينئذٍ ثبت لهم ـ المتكلّمين ـ أنّه إنّما علِم لأنّه هذه الذات المخصوصة لا شيء أزيد منها، فإذا كان لهم ذلك وجب أن يكون عالِماً بكلّ معلوم؛ لأنّ الأمر الذي أوجب كونه عالِماً بأمرٍ مّا، هو ذاته يوجب كونه عالِماً بغيره من الأمور؛ لأنّ نسبة ذاته إلى الكلّ نسبة واحدة[1].

ومن جهة ثانية نجد أنّ المتكلّمين يوردون على أنفسهم سؤالاً في باب كون الله عالِماً بكلّ معلوم[2]، كما يقول ابن أبي الحديد، إذ استدلّوا على ذلك بأنّه عَلِم بعض الأشياء لا من طريق أصلاً، ولا من إحساس ولا من نظر واستدلال، فوجب أن يَعلم سائرها؛ لأنّه لا مخصّص، فقالوا لأنفسهم: لِم زعمتم ذلك؟ ولِم لا

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣/٢٢٠ ـ ٢٢١.

٢. ذكر لنا ابن أبي الحديد رأياً للمسترسليّة مفاده: أنّه تعالى لا يعلم كلّ المعلومات على تفاصيلها، وإنّما يعلم ذلك إجمالاً، وسمّوا بهذا الاسم ؛ لأنّهم يقولون: يسترسل علمه على المعلومات إجمالاً لا تفصيلاً، وهو مذهب الجوينيّ من الأشعريّة. انظر ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣/٢١٩ ـ ٢٢٠. ولم أجد ذلك في مؤلّفات الجوينيّ المتداولة بين أيدينا.

يجوز أن يكون فَعل أفعاله مضطربة، فلمّا أدركها عَلِم كيفيّة صنعها بطريق كونه مدرِكاً فأحكمها بعد اختلالها واضطرابها، وأجابوا عن ذلك بأنّه لابدّ أن يكون قبل أن فعلها عالِماً بمفرداتها من غير إحساس، ويكفي ذلك في كونه عالِماً بما لم يتطرّق إليه[١].

والظاهر أنّ الجواب الذي أشار إليه ابن أبي الحديد، هو جواب الفلاسفة القائلين بارتسام صور الموجودات في ذات الله، مثل الفارابيّ[٢] وابن سينا[٣]. وتقرير ذلك ـ حسبما يستفاد من كتبهم ـ هو أنّه لو كان الله يعقل الأشياء من الأشياء، لكان وجودها متقدّماً على تعقّله لها، فلا يكون واجب الوجود، وقد سبق القول أنّه واجب الوجود من جميع الوجوه، ويكون في ذاته وقوامه أن يقبل ماهيّات الأشياء، وكان فيه عدمها باعتبار ذاته، فيكون في ذاته جهة إمكانيّة، ولَكان لغيره مدخل في تتميم ذاته، وهو محال، فيجب أن يكون من ذاته ما هو الأكمل، لا من غيره، فقد بقي أن يكون عِلمه تعالى بالممكنات حاصلاً له تعالى قبل وجودها، لا من وجودها.

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١١٨/١٣، وقريب من ذلك تجده عند الإيجيّ في **المواقف** ٦٥/٨ ـ ٦٦، ٦٩.

٢. الفارابي: **التعليقات**، ص ١٧.

٣. ابن سينا: **الشفاء ـ الإلهيّات** ـ ٣٦٤/٢.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذا القول قد شنّع عليه أحد معاصري ابن أبي الحديد، وهو المحقّق الطوسيّ، إذ قال: لا شكّ أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته تعالى، قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وقول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافيّة ولا سلبيّة، وقول بكونه محلّاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[١].

كما أنّ الرازيّ قد سبق له بيان حجّة الفلاسفة القائلين أنّ الله لا يعلم الجزئيّات، بما نصّه: أنّه لو علم كون زيد في الدار، فعند خروجه عنها إن بقي العلم الأوّل كان جهلاً، وإن لم يبق كان تغييراً[٢]. هذه الحجّة يعترض الرازيّ عليها بقوله: إنّك إن عنيتَ بالتغيّر وقوع التغيّر في الأحوال الإضافيّة، فلِمَ قلتَ إنّه محال، وكذلك فإنّ الله تعالى كان قبلاً لكلّ حادث، ثمّ يصير معه، ثمّ يصير بعده، والتغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّراً في الذات، فكذا هنا، كونه تعالى عالِماً بالمعلوم إضافة بين عِلمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر تلك الإضافة فقط[٣].

---

١. نصير الدين الطوسي: **شرح الإشارات**، مطبوع على هامش **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ومعه **شرح قطب الدين الرازيّ**، مطبعة الحيدريّ، طهران ١٣٩٢هـ، ٣٠٤/٣.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٥٥.

٣. نفس المصدر، ص ٢٥٥.

بيد أنّ خصوم الرازيّ لا يسلّمون له بأنّ التغيّر وقع في محض الإضافة، بل في نفس العلم ـ على حدّ تعبير ابن أبي الحديد ـ لأنّ العلم بالشيء المخصوص متقوّم؛ لأنّه لو لم توجد في تلك الإضافة لَما كان هو العلم بذلك الشيء المخصوص، بل كان العلم بأمرٍ كلّي، وليس كلامنا فيه ـ كما يقول ـ بل في هذا العلم بالشيء المخصوص، وإذا كان مأخوذاً فيه كونه مضافاً إلى هذا الشيء المخصوص ثمّ بطلَت هذه الإضافة، فقد بطل هذا العلم[1].

ولكي يؤكّد ابن أبي الحديد قوّة موقفه فيما تقدّم، احتجّ بما يناسب كلامه السابق بكلام ابن سينا في الإشارات والتنبيهات، إذ قال: وقد ذكر ابن سينا في هذا الموضع كلاماً جيّداً، قال: قد تتغيّر صفات الأشياء على وجوه، منها:أن يسوَدّ الذي كان أبيض، وذلك باستحالة صفة متقرّرة غير مضافة، ومنها: مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم مّا، فلو عُدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنّه قادر على تحريكه، فاستحال هو إذن عن صفته. ولكن من غير تغيّر في ذاته، بل في إضافته، وهكذا ينتهي ابن سينا ـ بحسب ما أورده ابن أبي الحديد ـ إلى أنّ ما ليس موضوعاً للتغيّر لم يجز أن يعرض له تبدّل بحسب القسم الأوّل، وأمّا بحسب القسم الثاني، فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثّر في الذات[2].

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٨ أ.

٢. نفس المصدر، ورقة ٤٠٨ أ، وراجع ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات** ٣١١/٣ ـ

ومع ذلك نجد ابن أبي الحديد قد حكى عن ابن سينا، فيما تقدّم، ما يستحقّ التوقّف هنا، ذلك أنّ إحاطة علم الله بما سواه ـ عند ابن سينا ـ إنّما تكون لكليّات العالم على ما هي عليه، ولجزئيّاته على وجه كلّيّ، لا تفصيل فيه ولا تعدّد، وإذن فإدراكه للجزئيّات إنّما هو إدراك غير مباشر، ولكن بإدراك أسبابها ومبادئها التي تتولّد فيها تلك الجزئيّات، لذلك يقول ابن سينا: بل واجب الوجود يعقل كلّ شيء على نحو كلّيّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصيّ، فلا يعزب عنه ذرّة في السماوات ولا في الأرض[1].

وهكذا يخلص ابن أبي الحديد من كلّ ما تقدّم، إلى صياغة تساؤل يحدّد وجهة نظر أصحابه المعتزلة في هذا الموضوع: هل أنّ تغيُّر المعلوم يستدعي تغيّر العلم؟ فيقول: إن قيل: فما تقولون أنتم المعتزلة في هذا الموضع؟ نقول: إنّ أبا الحسين البصريّ لمّا رأى الحقّ في هذا الموضع، قال به ولم يقف مع تقليد الأسلاف، وصرّح بأنّ العالميّات تتجدّد في ذات البارئ تعالى بتجدّد الحوادث، ولا يلزم من تغيّر الصفات وتجدّدها تغيّر

٣١٢، ٣١٤.

١. بيصار، محمّد: **في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود**، ط٣، بيروت ١٩٧٣، ص١١٨، وقارن ابن سينا: **النجاة**، ص ٢٨٣.

الذات نفسها، وهذه العالميّات المتجدّدة عند أبي الحسين هي صفات للذات يلزمها إضافات، فتتغيّر هي والإضافات معاً[١].

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنَّ ما ذهب إليه أبو الحسين البصريّ آنفاً، قد أخذ به الرازيّ في كتابه **المطالب العالية**، حينما صرّح بأنّ المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصريّ، وهو أن يتغيّر العلم عند تغيّر المعلوم[٢]، وهو ما استنتجه ابن أبي الحديد من كلام الرازيّ في **محصّل الأفكار**[٣].

على أنّ ابن أبي الحديد في معرض تحقيقه مذهب نفاة الأحوال من الأشعريّة، يصرّح بأنّ هؤلاء إن عنوا بالعلم القديم ما يعنيه أبو الحسين البصريّ، لم يمكنهم؛ لأنّ أبا الحسين البصريّ لم يجعل علم الله تعالى متغيّراً متجدّداً كلّما تجدّد شيء من الحوادث، ولا يمكنه أن يقول إلّا كذلك، وهؤلاء لا يقولون ذلك ويمنعونه أشدّ المنع، ويقولون هو شيء واحد غير متجزّئ ولا متبعّض، وهو قديم غير متغيّر ولا متجدّد أزلاً وأبداً[٤]. ولكي لا يدع مجالاً للشكّ في ذلك، فقد صاغ ابن أبي الحديد تساؤلاً مفاده: لكن ما هو الردّ على نفاة الأحوال من الأشعريّة لو قالوا:

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٠٨ ب ـ ٤٠٩ أ.

٢. الزركان: **فخر الدين الرازيّ**، ص ٣٠٩، وقارن الرازيّ: **المطالب العالية** ٢٨٤/١.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٦ ب ـ ٤١٧ أ.

٤. نفس المصدر، ورقة ٤١٥ ب.

إنّه عِلمٌ واحد له تعلّقات متجدّدة متغيّرة، وهذه التعلّقات متعدّدة مختلفة في أنفسها؟ هذا ما يجيب عنه ابن أبي الحديد نفسه، فيقول: إنّ هذه التعلّقات إذا تغيّرت الأمور التي هي بها متعلّقة، إمّا أن يتغيّر العلم المفروض واحداً، أو لا يتغيّر، والأوّل قول بتغيّر العلم الواحد القديم وتجدّده، وفيه ترك قولهم، وفيه أيضاً القول بقدم ذات قديمة، وهو محال، والثاني يقتضي أنّ الشعور والتبيّن هو تلك التعلّقات التي لابدّ مع تغيّر الحوادث التي هي متعلّقات العلم أن يتغيّر الشعور بها، فإذن تلك التعلّقات المتغيّرة هي الشعور والتبيّن، فهي علوم البارئ ومعرفته وإدراكه الأشياء[1].

وهنا نلاحظ أنّ الدكتور الراوي يرى بهذا الخصوص أنّ ما يميّز صفة العلم هذه، هو أنّ المعتزلة تؤكّد على قضيّة التوحيد، باعتبارها قضيّة أساسيّة، وهي الامتياز والتفرّد الذاتي لله، على أيّة مؤثّرات أو مستحدثات، واتّصالاً بهذا الامتياز فإنّ العلم الإلهيّ مستمرّ أبداً[2].

وعليه فإنّ ابن أبي الحديد ـ في كلّ ما تقدّم من كلامه وتعليقاته أو اعتراضاته ـ كان ذا أسلوب كلاميّ، وبعيداً عن

---

١. نفس المصدر ورقة ٤١٥ ب.

٢. الراوي، عبد الستّار: **فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظريّة الاعتزاليّة**، ط ٢، بغداد ١٩٨٦، ص ١٩ـ ٢٠.

الأسلوب الفلسفيّ، بدليل أنّه لم يستدلّ بدليلهم القائل بأنّ الله تعالى وجود مجرّد عن المادّة، والوجود المجرّد عقل، وهو عاقل؛ لأنّه يعقل ذاته هوية مجرّدة، فإذن الله سبحانه يعقل ذاته، وهو أيضاً يعلم الأشياء الأخرى بإدراكه نفسه التي تفيض عنها الموجودات[١]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ابن أبي الحديد كان يحاول جاهداً تجنّب مناقشة الفخر الرازيّ أو التعليق على آرائه بخصوص رأي الفلاسفة في علم الله بالجزئيّات، باستثناء جانب يسير ـ كما رأينا ـ أمّا في شرح النهج فقد وجدناه عند ذكره أبا البركات البغداديّ وأرسطو، فإنّه لم يعلّق عليها، باستثناء ما ورد في طيّات كلامه في أثناء ذِكره آراءهم، بما يُشعر برفضه لقولَيهما، إذ يقول: وزعموا[٢]، وقول مَن زعم[٣]، و مذهب ناصريّ مقالة أرسطو مضطرب جدّاً[٤]، ممّا يدلّل على تهرّبه من مواجهة أقوال الفلاسفة.

السمع والبصر

أجمع المسلمون على القول بما جاء به القرآن الكريم، من أنّ الله تعالى سميع بصير، ثمّ اختلفوا: فمنهم مَن ذهب إلى أنّ الله

---

١. الزركان: **فخر الدين الرازي**، ص ٣٠٠.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٠/٣.

٣. نفس المصدر ٢٢٠/٣.

٤. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٦ أ.

سميع بسمع، بصير ببصر، ومنهم مَن ذهب إلى أنّ الله سميع بصير، ولكن لا يسمع ولا يبصر؛ لأنّ الله لم يقل بذلك، وأنّه سميع بذاته، وبصير بذاته، والرأي الأوّل هو رأي الأشعريّة[١] والماتريديّة[٢]، والثاني هو رأي جميع الإماميّة[٣] وأكثر المعتزلة[٤].

وعلى الرغم من أنّ أكثر المعتزلة متّفقون على أنّ الله سميع بصير بذاته، إلّا أنّهم اختلفوا في تحديد معنى إدراك الله للمسموعات والمبصرات، وهذا ما يطلعنا عليه ابن أبي الحديد، بقوله: واعلم أنّ أصحابنا اختلفوا في كونه تعالى مدرِكاً للمسموعات والمبصرات، فقال شيخنا أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما: إنّ كونه مدرِكاً صفة زائدة على كونه عالِماً، وقالا: إنّا نَصف الباريَ تعالى فيما لم يزل، بأنّه سميع بصير، ولا نَصِفه بأنّه سامع مبصر، ومعنى كونه سامعاً مبصراً، أنّه مدرِك للمسموعات والمبصرات، وقال شيخنا أبو القاسم وأبو الحسين وأصحابهما: إنّ معنى كونه تعالى مدرِكاً هو أنّه عالِم بالمدرَكات، ولا صفة له زائدة على صفته بكونه عالِماً[٥].

---

١. الشهرستاني: **الملل** ١٢٢/١.

٢. الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص١٤٧.

٣. الشيخ الطوسي: **الاقتصاد**، ص٥٧، ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد**، ص ٣١٥.

٤. البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص١٦٦، الشهرستاني: **نهاية الإقدام**، ص٣٤١.

٥. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٦/٥ ـ ١٥٧، القاضي عبد الجبّار: **شرح**

واللافت للنظر أنَّ الاختلاف الآنف الذكر، لم يقع عند المعتزلة فحسب، بل وقع عند الإماميّة أيضاً، عندما افترقوا على رأيَين: **الأوّل**، الذي مفاده أنّ معنى كونه سميعاً بصيراً، هو أنّه متّصف بالعلم، وهذا ما عليه الشيخ المفيد[1]، ووافقه نصير الدين الطوسيّ والعلّامة الحلّي[2]، أمّا الرأي **الثاني**، فهو الذي مفاده أنّ السمع والبصر يفيد الإدراك، وهذا ما عليه الشريف المرتضى، ووافقه تلميذه الشيخ الطوسيّ، ومن بعده المقداد السيوريّ[3]. وبذلك نستنتج اتّفاق الإماميّة ـ أصحاب الرأي الأُوّل ـ مع ما يراه أبو القاسم الكعبيّ، وأبو الحسين وأصحابهما، حينما فسّروا السمع والبصر بمعنى العلم، واتّفاق أصحاب الرأي الثاني منهم مع ما يراه الجبّائيّان ـ أبو عليّ وابنه أبو هاشم ـ وأصحابهما، حينما فسّروا السمع والبصر بمعنى الإدراك، وإلى هذا الرأي الأخير ذهب ابن أبي الحديد في مواضع كثيرة، اتّباعاً لرأي البصريّين ومخالفةً لرأي البغداديّين من أصحابه.

الأصول الخمسة، ص١٦٨.

١. الشيخ المفيد: **أوائل المقالات**، ص٥٩.

٢. ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد**، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

٣. كتبهم على التوالي، الشريف المرتضى: **جمل العلم والعمل**، ص٣٠، الشيخ الطوسي: **الاقتصاد**، ص٥٧، ٦٤، المقداد السيوري: **النافع ليوم الحشر شرح الباب الحادي عشر** ـ للعلّامة الحلّيّ ـ مطبعة مصطفوي، طبع حجر، إيران، بدون تاريخ، ص١٨.

ويبدو أنّ التبرير الذي اتّبعه معتزلة بغداد في رفضهم لموقف البصريّين، هو أنّ مثل هذه الصفة يستحقّها الواحد منّا لكونه حيّاً بشرط صحّة الحاسّة وارتفاع الموانع، إلّا أنّ خلاف الفريقين في هذه القضيّة محدود، ذلك أنّ الذي يدلّ على أنّه سميع بصير مدرِك للمدرَكات هو أنّه حيّ، لا آفة به، والموانع مرتفعة، فينبغي أن يُدرِك المدرَكات[1].

أمّا أدلّة ابن أبي الحديد على تنزيه الله عن السمع والبصر الماديَّين، فقد وردَت في نصوص متفرقة: قسم منها تناول تنزيه الله سبحانه عن السمع المادّي فقط، والقسم الآخر تنزيه الله سبحانه عن البصر الماديّ فقط، والقسم الثالث تناول فيه تنزيه الله عنهما مجتمعَين.

أوّلاً: أمّا تعليل ابن أبي الحديد تنزيه الله سبحانه عن السمع الماديّ فبقوله: لأنّ كلّ ذي سمع من الأجسام يضعف سمعه عن إدراك خفيّ الأصوات، ويتأثّر من شديدها وقويّها؛ لأنّه يسمع بآلة جسمانيّة، والآلة الجسمانيّة ذات قوّة متناهية واقفة عند حدّ محدود، والبارئ تعالى بخلاف ذلك[2].

---

١. الراوي: **ثورة العقل**، ص٢٥٢، وقارن القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٢٨.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٤٨/٩.

ثانياً: أمّا تنزيه الله سبحانه عن البصر الماديّ، فقد أشار إليه في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام **بصير لا بتفريق آلة**، إذ قال مفسّراً ذلك: والمراد بتفريق الآلة هاهنا الشعاع الذي باعتباره يكون الواحد منّا مبصراً، فإنّ القائلين بالشعاع يقولون: إنّه يخرج من العين أجسام لطيفة هي الأشعة، وتكون آلة للحيّ في إبصار المبصرات، فيتفرّق عليها، فكلّ جسم يقع عليه ذلك الشعاع يكون مبصراً، والبارئ تعالى بصير لا بشعاع يجعله آلة في الإدراك، ويتفرّق عن المرئيّات فيدركها به؛ وذلك لأنّه حيّ لذاته، لا بمعنىً، فلا يحتاج إلى آلة وأداة ووصلة تكون كالواسطة بينه وبين المدركات[1].

ثالثاً: أمّا النصّ الذي استدلّ به على تنزيه الله سبحانه عن السمع والبصر الماديَّين معاً، فهو الذي نصّ فيه على أنّ البارئ سبحانه حيّ لا آفة به، وكلّ حيّ لا آفة به، فواجب أن يسمع المسموعات ويبصر المبصرات، ولا حاجة به سبحانه إلى حروف وأدوات، كما نحتاج نحن إلى ذلك؛ لأنّا أحياء بحياة تحلّنا، والبارئ تعالى حيّ لذاته، فلمّا افترقا فيما به كان سامعاً ومبصِراً، افترقا في الحاجة إلى الأدوات والجوارح[2].

---

١. نفس المصدر ١٤٩/٩ـ ١٥٠، وهذا ما استدلّ به ابن المطهّر الحلّيّ من الإماميّة في كتابه **كشف المراد**، ص٣١٥.

٢. نفس المصدر ٨٤/١٣ ـ ٨٥.

والواقع أنّ هذا الدليل الأخير، الذي استدلّ به ابن أبي الحديد، هو دليل القاضي عبد الجبّار[١]، وهو أيضاً دليل جمهور الأشعريّة والماتريديّة، الذين قالوا: أنّ الحيّ إذا لم يكن موصوفاً بآفة كالصمم والعمى، صحّ أنّه سميع بصير، والله منزّه عن الآفات، فهو موصوف بالسمع والبصر[٢]. إلّا أنّ الشهرستانيّ يروي أنّ الفلاسفة اعترضوا على هذا المبدأ الذي أقرّه المتكلّمون ـ وهو أنّ مَن لا يتّصف بصفة اتّصف بضدّها ـ بأنّه دعوىً مجرّدة عن البرهان، اعتمد فيها المتكلّمون على الشاهد، والشاهد حكمه غير حكم الغائب، ومع هذا فالشاهد أيضاً ضدّ المتكلّمين؛ لأنّا نرى أنّ الحيّ يتّصف بالشمّ والذوق واللمس، وأنّه إن لم يتّصف بها اتّصف بضدّها، ولكن المتكلّمين يقولون: إنّ الله لا يتّصف بهذه الصفات ولا بأضدادها، فإذن قاعدتهم، كما أنّها برهانيّة، فهي أيضاً غير مطّردة[٣].

على أنّ ابن أبي الحديد ـ بعدما يستدلّ على ثبوت هاتين الصفتين لله ـ يصرّح بأنّ الله تعالى سميع بصير قبل أن يدرك

---

١. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٦٨.

٢. قارن الأشعري: **اللمع**، ص٢٥، الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص٢٨، الباقلاني: **التمهيد**، ص٤٧.

٣. الشهرستانيّ: **نهاية الإقدام**، ص٢٧٠.

المسموعات والمبصَرات، أي قبل أن يخلقها[١]. وهذا كلّه يعني أنّ ابن أبي الحديد أخذ بمذهب أبي عليّ الجبائيّ.

بقي أن نشير إلى أنّ فكرة أنّ الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً، قال بها أكثر المعتزلة والأشعريّة على العموم من بعدهم، وهذا ما يؤكّده الأشعريّ بقوله: إنّ النّظّام وكثيراً من الزيديّة وعبد الله بن كلّاب وأصحابه قالوا: إنّ الله لم يزل سميعاً بصيراً[٢]. إلّا أنّ ابن أبي الحديد يصرّح بأنّ هذا الرأي مما تفرّد به أبو هاشم وأصحابه؛ لأنّهم يطلقون عليه في الأزل أنّه سميع بصير، وليس هناك مسموع ولا مبصَر، معنى ذلك كونه بحال يصحّ منه إدراك المسموعات والمبصَرات إذا وجِدت، وذلك يرجع إلى كونه حيّاً لا آفة به، ولا يطلقون عليه أنّه سامع مبصِر في الأزل؛ لأنّ السامع المبصِر في الأزل هو المدرِك بالفعل لا بالقوّة[٣].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٥٢/٩، إلّا أنّ الإيجيّ ـ وهو متأخّر عن ابن أبي الحديد ـ يردّ على من يقول إنّ إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصَر بأنّه خروج عن المعقول، بقوله: إنّ انتفاء التعلّق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعِنا وبصرِنا، فإنّ خلوّهما عن الإدراك لا يوجب انتفاؤهما أصلاً. انظر الإيجي: **المواقف** ٩٠/٨.

٢. الأشعريّ: **مقالات الإسلاميّين** ١٧٣/١.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧٩/١ ـ ٨٠، وراجع: جار الله، زهدي حسن: **المعتزلة**، القاهرة ١٩٤٧، ص٧٣، إلّا أنّ الدكتور علي مصطفى الغرابيّ يرى أنّ هذا الرأي ليس لأبي هاشم وإنّما لوالده ـ أبي عليّ ـ وأنّه من القضايا التي

الحياة

وإذا كان المعتزلة قد برهنوا على أنّ الله سبحانه قادر، فإنّ ذلك يقتضي بالضرورة أن يكون حيّاً. وثبوت هذه الصفة لله موضع اتّفاق عند الفلاسفة والمتكلّمين[١]، مستدلّين على ذلك بأنّه: لا يجوز أن تحدث الصنائع إلّا من قادر حيّ؛ لأنّه لو جاز حدوثها ممّن ليس بقادر ولا حيّ، لم ندرِ لعلّ سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلَمّا استحال ذلك، دلّت الصنائع على أنّ الله تعالى حيّ قادر[٢].

اختلف فيها مع أبيه. انظر الغرابيّ: **تاريخ الفرق الإسلاميّة**، ص٢٦٠ ـ ٢٦١. في حين أنّ البغداديّ يصرّح بأنّ هذا رأي معتزلة البصرة ومنهم الجبّائي وابنه. انظر البغداديّ: **الفرق بين الفرق**، ص٣٢٤، **أصول الدين**، ص ٩٦، وهو ما ذهب إليه الشهرستانيّ في **نهاية الإقدام**، ص٣٤١، ٣٤٤، والذي يحسم النزاع حول هذا الموضوع هو القاضي عبد الجبّار، حينما صرّح بأنّه رأي أبي عليّ، دون الإشارة إلى أبي هاشم. انظر القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٦٨. ممّا يعني صحّة رأي الدكتور الغرابيّ وعدم دقّة ابن أبي الحديد في ذلك.

١. باستثناء بعض المعتزلة الذين ينفون الحياة عن الله تعالى؛ لأنّهم يرون أنّه لا يصحّ وجود الحياة إلّا في بُنية مخصوصة، فإذا قلنا: أنّ الله حيّ جعلنا له بُنية مخصوصة، وهذا محال. انظر جار الله: **المعتزلة**، ص١١٢.

٢. الأشعريّ: **اللمع**، ص٢٥، البغداديّ: **أصول الدين**، ص١٠٥، الشيخ الطوسي: **الاقتصاد**، ص٥٤.

ويذكر القاضي عبد الجبّار أنّ الدلالة على أنّه تعالى حيّ مبنيّة على أصلين: أحدهما، أنّ الله تعالى عالِم قادر، والثاني، أنّ العالِم القادر لا يكون إلّا حيّاً[١]، وهذا ما نجده عند ابن أبي الحديد، عندما يشير إلى أنّنا نعلم بأنّه حيّ، ومعنى ذلك أنّه لا يستحيل على ذاته أن يعلم ويقدر[٢]، كما نجد نصّ هذا الدليل عند أبرز فلاسفة الإسلام[٣].

ولابدّ من القول أنّ حقيقة الحياة تدور مدار حقيقة الوجود بحسب الأصل والاشتداد والتضعّف وسائر الجهات، فيكون أُولى الحقائق بالوجود أُولاها بالحياة، وأشدّها وأعظمها بالنسبة إليه يكون كذلك بالنسبة إلى الحياة، وكما أنّ الوجود يُدرَك مفهومه إجمالاً ولا يمكن درك حقيقته، كذلك الحياة، فهما كَكفَّتي الميزان في جملة من الجهات.

وكما لا مطمع للممكن في درك ذات الله، كذلك لا مطمع في درك حياة الله، وهي عين ذاته، فلابدّ من أن تُعرَف الحياة بمعنى عدمي: أي عدم الموت، إذ لا يمكن الإحاطة بحقيقتها في الله،

---

١. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٦١، مضيفاً إلى أنّ طريقة الاستدلال هذه هي طريقة شيوخ المعتزلة، وهذا ما ذكره أيضاً أبو رشيد النيسابوريّ: **ديوان الأصول**، ص٥٢٤.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٤/٩.

٣. قارن ـ مثلاً ـ الفارابيّ: **المدينة الفاضلة**، ص٣٢ ـ ٣٣، ابن سينا: **الرسالة العرشيّة**، ص٩، **النجاة**، ص٢٨٦، الغزالي: **الاقتصاد**، ص٦٠.

لغرض أنّها عين ذات الله، فيلزمه جميع الكمالات الحاصلة من الحيّ، فتكون بمنزلة الوجود، فكما أنّ وجود الله وحياته منشأ كلّ شيء وحياته، فيكون إذن قيّوم كلّ شيء، وعلى هذا الأساس تنحصر القيّوميّة المطلقة في الله قيّوميّة حقيقيّة واقعية إحاطيّة، وما كان كذلك لا يُعقل أن تأخذه سِنة أو نوم؛ لأنّ الله ـ كما يقول ابن أبي الحديد ـ يستحيل عليه النوم استحالة ذاتيّة لا يجوز تبدُّلها[1]، ولأنّ هذا من صفات الأجسام، وبما أنّه لا يجوز عليه العدم، ولا يوصَف بخواصّ الأجسام ولوازمها، فإنّه لا ينتهي إليه نظر؛ لأنّ انتهاء النظر إليه يستلزم مقابلته، وهو تعالى منزّه عن الجهة، وإلّا لم يكن ذاته مستحيلاً عليها العدم[2].

ويبدو أنّ ابن أبي الحديد إنّما لم يشبع الموضوع بحثاً؛ لاعتقاده أنّ ذلك أمر مفروغ منه، إلّا أنّ الذي يُؤخَذ عليه في هذا الموضوع أنّه لن يبحث اختلاف أصحابه المعتزلة مع الأشعريّة القائلين بأنّ **الله عالِم بعلم وحيّ بحياة**[3]، وعلى الرغم من أنّ الرازيّ قد بحث صفة الحياة في **المحصّل**[4]، لا نجد لابن

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٩٣/١.

٢. نفس المصدر ٢٢٤/٩.

٣. الشهرستانيّ: **الملل** ١٢٢/١، **نهاية الإقدام**، ص١٨١.

٤. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

أبي الحديد فيه تعليقة واحدة عليه.

وبناء على ما تقدّم، أرى أنّ البحث عن حياة الله بعد الفراغ من كونه صانعاً للعالم وقادراً وعالِماً، أمر لا فائدة منه: إذ لو كان المقصود بالحياة ما ينافي الموت فالمفروض أنّه أثبتنا وجوده، وأنّه عالِم قادر، وإن كان المقصود منه أنّه ليس فانياً، فكذلك لا حاجة إليه، إذ لا معنى لكونه أزليّاً واجب الوجود وهو فانٍ، وإن أُريدَ به استحالة طروّ الفناء والموت على الله، فيغني عن ذلك كلّه أنّه واجب الوجود.

الكلام

تُعَدّ صفة الكلام الإلهيّ من أهمّ الصفات التي وقع فيها الخلاف بين المتكلّمين في العصور الإسلاميّة الأولى، حتّى قيل إنّ علم الكلام قد بدأ بها وسُمّي باسمها[1].

وقد أحدثت هذه المسألة اختلافاً واضحاً بين فرق المسلمين، سيّما بعد دخول بعض الخلفاء على خطّ الصراع، وانتصارهم لفريق دون آخر، فنرى المأمون ـ مثلاً ـ ونتيجة لتأثير أستاذه ووزيره المعتزليّ ابن أبي دؤاد ـ قد ساند المعتزلة فيما ذهبوا إليه، ممّا هيّأ الفرصة للمعتزلة لإسكات أصوات مناوئيهم في الفكر، فحصل ما حصل من الاضطهاد، الذي صوّره ابن أبي

---

١. ممّن ذهب إلى ذلك ابن خلدون. راجع المقدّمة، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٦٥.

الحـــديد بقوله: وضرب الخلفاء لأجلها ـ مسألة الكلام الإلهيّ ـ الأكابرَ بالسوط، بل بالسيف[١]. وكأنّ ابن أبي الحديد أراد الإشارة إلى ما تعرّض له أحمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ ، وغيره على يد المأمون والمعتصم، ليكون ردّ الفعل معكوساً عند وصول المتوكّل إلى السلطة، التي انحازت في عهده إلى التيّار السلفيّ المتشدّد، وأخذت تضطهد الفئات الأخرى وفي مقدّمتها المعتزلة[٢]. ويبدو أنّ المحنة كانت تستهدف بالدرجة الأولى إيجاد نمط من التفكير إزاء قضيّة التوحيد، من خلال نفي التشبيه وإسقاط التجسيم، وكان منطقيّاً أن تغذّي المحنةُ الخلافَ بين المعتزلة ومعارضيهم[٣].

وأساس المشكلة أنّ المعتزلة ـ من البصريّين والبغداديّين ـ كما يقول القاضي عبد الجبّار ـ قد أجمعوا على أنّ كلام الله تعالى ليس إلّا الحروف والأصوات الموجودة في المصاحف المقروءة بالألسنة[٤]، وأنّه ليس لله تعالى كلام أزليّ، بل القرآن

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٨ أ.

٢. ممّن تعرضوا لذكر هذه المشكلة والاضطهاد الذي حصل للعديد من رجالات الفكر: ابن تغرى بردى: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ط ١، ١٣٥١هـ ٢٢٠/٢ وما بعدها، السبكيّ: **طبقات الشافعيّة الكبرى**، ط ١، المطبعة الحسينيّة، القاهرة، بدون تاريخ ٢٧٠/١.

٣. الراوي: **ثورة العقل**، ص ٢٣٥.

٤. القاضي عبد الجبّار: **المغني**، ط ١، ١٩٦١، مطبعة دار الكتب ٨٤/٧ **شرح**

وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة[1].

وقد ذكر ابن أبي الحديد بعضاً من أدلّة أصحابه على حدوث القرآن، منها استشهاده بقوله تعالى: ﴿**نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً**﴾ [الزمر: ٢٣]، إذ قال: سُمّي القرآن حديثاً؛ اتّباعاً لقول الله تعالى: الآية، واستدلّ أصحابنا بالآية على أنّه محدَث؛ لأنّه لا فرق بين حديث ومحدَث في اللغة، فإن قالوا: إنّما أراد أحسن الكلام، قلنا: لعمري إنّه كذلك، ولكنّه لا يطلق على الكلام القديم لفظة **حديث**؛ لأنّه إنّما سُمّي الكلام والمحاورة والمخاطبة حديثاً؛ لأنّه أمر يتجدّد حالاً فحالاً، والقديم ليس كذلك[2].

وفي موضع آخر يشير ابن أبي الحديد إلى هذا الدليل بوضوح أكثر، فيقول: ولكنّ العرب ما سمّت القول والكلام حديثاً، إلّا أنّه مستحدَث متجدّد حالاً فحالاً، ألا ترى إلى قول عمرو بن معاوية: قد مللتُ كلَّ شيء إلّا الحديث، فقال: إنّما يُمَلُّ العتيقُ، فدلّ ذلك على أنّه فَهِمَ معنى تسميتهم الكلام والقول حديثاً، وفطن لِمغزاهم ومقصدهم في هذه التسمية، وإذا كنّا قد كلّفنا أن نجري على ذاته وصفاته وأفعاله ما أجراه سبحانه في كتابه، ونطلق ما أطلقه على سبيل الوضع والكيفيّة

الأصول الخمسة، ص٥٢٨، الشهرستانيّ: **الملل** ٥٥/١.

١. القاضي عبد الجبّار: **المغني** ٢٠٨/٧ بتصرّف، **شرح الأصول الخمسة**، ص٥٢٨.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٢٤/٧.

التي أطلقها، وكان قد وصف كلامه بأنّه حديث، وكان القرآن في عُرف اللغة إنّما سُمّي حديثاً لحدوثه وتجدّده، فقد ساغ لنا أن نطلق على كلامه أنّه محدَث ومتجدّد[١].

والاستدلال المتقدّم الذي ذكره ابن أبي الحديد، نجده عند القاضي عبد الجبّار، الذي قال في ذكره الآية المتقدّمة: الوصف بأنّه **منزل** أوّلاً، ثمّ **أحسن الحديث**، وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال، وسمّاه **كتاباً** دليلاً على حدوثه... و**متشابهاً**: أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق مَن ادّعاه، وكان بهذه الصفات، فإنّه محدَث[٢].

كما نجد رأي ابن أبي الحديد في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: **كلامه تعالى فِعل منه أنشأه، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً**، يقول: هذا هو دليل المعتزلة على نفي المعاني القديمة التي منها القرآن؛ وذلك لأنّ القدم عندهم أخصّ صفات البارئ تعالى، أو موجب على الأخصّ[٣].

أمّا كيفيّة هذا الكلام عند المعتزلة، فيتعيّن بأنّ الله يوحي

---

١. نفس المصدر ١٠/٢٠٠ ـ ٢٠١.

٢. انظر الراوي: **فلسفة العقل**، ص٢٤، وقارن القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٥٣٢.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣/٨٦.

الفكرة التي سيعبّر عنها بواسطة الكلام من أيّة لغة[١]، إلّا أنّ الفكرة التي عند الإنسان تختلف عن التي عند الله كما يقول ابن أبي الحديد: فالتي عند الإنسان ـ على حدّ تعبيره ـ يرتئي بها ليصدر عنه ألفاظ سديدة دالّة على مقصده، والبارئ تعالى متكلّم لا بهذا الاعتبار، بل إنّه إذا أراد تعريف خلقه من جهة الحروف والأصوات، وكان في ذلك مصلحة ولطف لهم، خلَق الأصوات والحروف في جسم جماديّ، فيسمعها مَن يسمعها؛ لأنّ المتكلّم في اللغة العربيّة فاعل الكلام، لا مَن حَلّه الكلام[٢].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ الله فَعَل الكلام وأوجده، وهو الحروف والأصوات المسموعة في جسم من الأجسام، إلّا أنّ الكلام المشتمل على الحروف قائم بذاته، والدليل على أنّ الله متكلّم، كونه قادراً على كلّ ممكن، والحروف والأصوات من الممكنات.

على أنَّ الرازي قد روى قولاً آخر للمعتزلة بصدد رأيهم في

---

١. الراوي: **فلسفة العقل**، ص ٢٥.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦٥/١٠، ولا يفوتنا أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ كلامه تعالى قد حلّ في الشجرة فقط، وكان يُسمَع من كلّ جهة، والدليل على حلوله في الشجرة قوله تعالى: **﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى﴾** [القصص: ٣٠]. فلا يخلو إمّا أن يكون النداء حلّ الشجرة أو أنّ المنادى حلّها، والثاني باطل، فثبت الأوّل. انظر ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٩٠/١٠.

مسألة الكلام الإلهيّ، مفاده أنّ الأمر بلا مأمور عبث، وهو غير جائز على الله تعالى[1]. إلّا أنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ أصحابه المعتزلة لا يُخرجون الحجّة هذا المخرج؛ لأنّ العبث هو الفعل الذي لا غرض له، فتكون الحجّة ـ كما يقول ـ مبنيّة على كون الكلام فِعلاً، ونحن نروم أنّه يُستدَلّ بها على أنّ الكلام فعل فيلزم الدور، ولكن يجب أن نحتجّ بها على ما يقوله الآن، وذلك بعد أن نسلّم لهم أنّ الطلب عن غير الإرادة، وهو أنّ المعقول من الأمر في الشاهد اقتضاء شيء مّا وطلبه، فإمّا أن يقتضيه الحيّ من نفسه فيكون عزماً، أو من غيره، وذلك يستدعي حضور غيرٍ بمقتضى الفعل منه، فإثبات اقتضاء وطلب خارج عن القسمين غير معقول، ويبيّن ذلك أنّ الأمر إضافة أو صفة ذات إضافة، ولا يتحقّق إلّا بين مضافين، فإثبات أمر بغير مأمور كإثباته بغير آمر، وكلاهما محال[2].

ومن أدلّة المعتزلة الأخرى، التي اعترض الرازي عليها، هو قولهم: إنّه تعالى لو كان في الأزل متكلّماً بقوله: إنّا أرسلنا نوحاً، وهو إخبار عن الماضي، لكان كاذباً[3]. هنا يرى الرازيّ ـ ردّاً على

---

١. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٦٦، وقارن القاضي عبد الجبّار: **المغني** ٦٣/٧.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٢٠ ب.

٣. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٦٦.

هذا الدليل ـ أنّ الخبر في الأزل واحد، ولكنّه مختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالّة عليه، كما في العلم[١]. بيد أنّ ابن أبي الحديد يلفت نظر الرازي بخصوص ما أفاده آنفاً بقوله: ألستَ في سائر كتبك تذهب إلى أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، ليس هو عين العلم بوجوده إذا وُجِد، وتجعلهما مختلفَين؟ فإذا حملتَ الخبر على العلم، وجب أن يكون الخبر على أنّ الشيء سيوجد مخالِفاً للخبر على كونه قد وُجِد في الماضي، ويلزم من ذلك محذوران: **أحدهما**، أن يكون كاذباً إذا أخبر عن أنّه أرسل ولم يكن قد أرسل، كما يكون جاهلاً لو قدرنا أنّه عالِم بوجود زيدٍ، وزيد لم يوجد، وإنّما سيوجَد، **والثاني**، أن يكون الخبر القديم متعدّداً لا واحداً، كما كانت العالِميّات عندك ـ عند الرازي ـ متعدّدة، لا واحدة[٢].

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ كلّ ما أفاده المعتزلة آنفاً من القول بحدوث القرآن، وما أقاموه من الأدلّة لإثبات ذلك، إنّما كان ردّاً على المشبّهة الذين ذهبوا إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ في المحاريب، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدَث، بل قديم مع الله تعالى[٣].

---

١. نفس المصدر، ص٢٦٧.

٢. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٢٢ أ.

٣. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٥٢٧.

وقد حاول الأشعريّة والماتريديّة فيما بعد أن يتوسّطوا بين الرأيين جميعاً فقالوا: إنّ الله تعالى متكلّم بكلام أزليّ بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهذا هو **الكلام النفسيّ**، وهو يمثّل حقيقة الكلام، أمّا الحروف والأصوات فهي تدلّ عليه، وأطلقوا عليها **الكلام اللفظيّ**[١].

ومن ذلك نلاحظ أنّ الأشعريّة قد فرّقوا في موضوع خلق القرآن بين المدلول والدلالة في النصّ القرآنيّ، فالمدلول: هو المعنى القائم في ذات الله، قديم وسابق في وجوده، وأمّا الدلالة ـ أي العبارات اللفظيّة المكوّنة من الحروف والأصوات التي ينطقها المتكلّم ـ فهي محدثة وعارضة.

ومن أبرز متكلّمي الأشعريّة القائلين بأنّ **الكلام النفسيّ** يمثّل حقيقة الكلام الإلهيّ، هو الرازيّ، الذي أشار إلى أنّ الخلاف مع المعتزلة يكمن في أنّهم ينكرون ماهيّة الكلام النفسيّ والوجود والقِدَم[٢].

هنا يذهب ابن أبي الحديد إلى أنّ وصف الرازيّ كلامَ الله بالكلام النفسيّ، مبنيّ على مقامين: **أحدهما**، أنّ في الوجود كلامَ

---

١. الأشعريّ: **الإبانة**، ص٣١ وما بعدها، وقارن الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص٥٧ وما بعدها.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٥٠.

نفسٍ، وأنّ هذه الماهيّة متصوَّرة، **والثاني**، ذات الله، بعد تسليم تصوّرها، وأنّها من أجناس الموجودات في الشاهد، موصوفة بها، وذلك مبنيّ على أنّ حياته تعالى تصحّحها، وأنّ ذاته قابلة لها، وأنّ الموانع مرتفعة، وأنّ الشرائط مستجمعة[١].

ويرى ابن أبي الحديد أنّ الأشعريّة إنّما أثبتوا كلام النفس جنساً مفرداً عن الماهيّات المعروفة، وأثبتوه حاصلاً لِذات البارئ سبحانه؛ لأنّهم وحّدوه في الشاهد، وزعموا أنّ له ماهيّة معقولة غير هذه الماهيّة المعروفة بأسرها، فإنّ النفسَ تعقل ماهيّة الطلب، وتميّز بينه وبين سائر الماهيّات المتصوّرة، فإنْ ثبت لهم تصوّر هذه الماهيّة، وأنّ لها حقيقة في الوجود في نفس الأمر، أثبتوا بعد ذلك اتّصاف ذات البارئ سبحانه بها، فيقال لهم: إنّا لو تنزّلنا إلى ما تريدونه من إثبات هذه الماهيّة المفردة المخالفة لسائر الماهيّات، فإنّا لا نعقلها ونتصوّرها إلّا ملحوقة بثلاث ماهيّات أُخَر ـ ماهيّة الطالب، وماهيّة المطلوب، وماهيّة المطلوب منه ـ فإذا رفعنا ذلك أو شيئاً منه عن العمل، لم نتصوّر الماهيّة الأولى، وهي **الطلب**، فإذن استدلالكم ـ يقصد الأشعريّة ـ إن صحّ لم يثبت به مطلوبكم، وهو كون الله تعالى طالباً في الأزل، فالذي يقتضيه الاستدلال لا تقولون به، والذي تقولون به لا يقتضيه

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٨ أ.

الاستدلال، فثبت فساد قولكم[1]، على حدّ تعبير ابن أبي الحديد.

وكان الرازيّ قد نصّ على بيت من الشعر، بعد اعتراضه على الأدلّة العقليّة التي استدلّ بها أصحابه على كون الله سبحانه موصوفاً بكلام النفس، وتقليله من شأنها، خصوصاً دليل الإجماع الذي نبّه من خلاله إلى أنّ الإجماع ليس إلّا على اللفظ، أمّا المعنى الذي يقول به الأشعريّة فهو غير مُجمَع عليه[2]. بيد أنّ احتجاج الرازيّ هذا يرفضه ابن أبي الحديد رفضاً قاطعاً[3].

وهكذا نستنتج من جميع ما صرّح به الرازيّ، وما علّق ابن أبي الحديد عليه أو اعترض، نستنتج أمرين:

الأوّل: أنّ المعتزلة ـ بما فيهم ابن أبي الحديد ـ في نفيهم صفة الكلام، وإنكارهم الكلام النفسيّ ـ متّسقون مع مذهبهم في نفي الصفات الأزليّة عموماً، ولا غرابة إذن في إصرارهم على أنّ الكلام هو الأصوات المتقطّعة والحروف المنتظمة، وهي حادثة؛

---

١. نفس المصدر، ورقة ٤٢١ أ.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٥٢، وبيت الشعر الذي ذكره الرازيّ هو:

إنّ الكلام لَفي الفؤاد وإنّما ... جُعِل اللسان على الفؤاد دليلا

وجاء استشهاد الرازيّ بهذا البيت أصلاً متابعةً للغزالي انظر **الاقتصاد**، ص٥٥، ومن المناسب أن نشير إلى أنّ نصير الدين الطوسي هو الآخر ـ كابن أبي الحديد ـ رفض الاستشهاد بالبيت المذكور انظر تلخيص **المحصل**، ص ٢٥٢.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤١٨ أ.

لأنّها من صفات الأفعال عندهم، وليست من صفات الذات، لكن ـ بحسب رأي أستاذنا الدكتور محمّد رمضان عبد الله ـ نجد أنّ الأشعريّة يعتبرون صفة الكلام عندهم من صفات الذات، فهي قديمة كصفات الذات كلّها، ولذلك فإنّ حقيقة الكلام عندهم هو الكلام القائم بذاته تعالى، وأمّا ما نقرؤه في المصحف، أو ما نسمعه، أو ما هو مكتوب فيه، فكلّ ذلك أمارات عليه[١].

الثاني: أنّ تفسير الأشعريّة الكلام الحقيقيّ، وتوصّلهم إلى القول بأنّه هو المعنى الموجود في النفس[٢]، هذا التفسير كان أصلاً موضع اهتمام المعتزلة، فأدخلوه دائرة التحليل النقديّ، سيّما البغداديّين منهم، حينما حاولوا أن يجدوا لهذه المشكلة حلّاً عن طريق التمييز بين كون الله متكلّماً وكونه مكلّماً، فقالوا: إنّ كونه متكلّماً هي صفة يستحقّها لِذاته، أمّا كونه مكلّماً، فهي التي تحتاج إلى الكلام المحدَث؛ لأنّها متعدّية إلى الغير، فيما لم يجد البصريّون المتأخّرون في التمييز البغداديّ حلّاً يرضيهم، إذ ليس في الأمر إلّا كلمة مكلّم، التي تفوق بخاصّيتها الكلمة الأخرى متكلّم، لكنّ الله تعالى إنّما يصير مكلّماً بما يكون به متكلّماً[٣].

---

١. محمّد رمضان: **الباقلاني وآراؤه الكلاميّة**، ص٥٥٣ ـ ٥٥٤.

٢. الباقلانيّ: **الإنصاف**، ص١٠٩.

٣. الراويّ: **فلسفة العقل**، ص٣٩.



الفصل الخامس

الصفات الإلهيّة السلبيّة
عند ابن أبي الحديد



تمهيد

يراد بالصفات الإلهيّة السلبيّة، أنّ كلّ واحدة سلبَت ونفَت أمراً لا يليق به عزّ وجلّ[1]. وهي ـ بحسب تفسير ابن أبي الحديد ـ كقولنا: إنّ الله ليس بجسم ولا عرَض ولا يُرى[2].

ويبدو أنّ المعتزلة ـ بما فيهم ابن أبي الحديد ـ كانوا يهدفون من وراء ذلك تنزيه الله سبحانه عن كلّ مماثلة بينه وبين مخلوقاته، باعتبار أنّ قولهم في التوحيد كان ردّاً على التصوّر اليهوديّ لله من جهة، ولآراء المجسّمة والمشبّهة والحشويّة من جهة أخرى، فالله تعالى في جوهر عقيدة المعتزلة ليس كمثله شيء[3]، تلك آية محكمة تؤوَّل في ضوئها كلّ آيات يدلّ ظاهرها على اتّصاف الله بأوصاف المخلوقين: ليس بجسم، إنكار على المجسّمة الذين جعلوا لله جسماً، ولا بذي لون ولا طعم ولا

---

١. الصاوي، عبد الكريم، **حاشية الصاوي على الدردير**، مطبعة الاستقامة، مصر، بدون تاريخ، ص٧٦.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٤٩.

٣. سورة الشورى: ١١.

رائحة، إنكار على اليهوديّة أنّه سبحانه ذو وفرة سوداء أو بيضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وخَلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، إنكار على الصفاتيّة تصوّرهم الله جسماً مماسّاً أو محاذياً للعرش[١].

هذه مسائل، سنقف على تفاصيلها عند ابن أبي الحديد، في معرض استعراضنا كلّ مسألة في مبحث مستقلّ.

المبحث الأوّل: تنزيه الله عن المكان والجهة

يصرّح ابن أبي الحديد بأنّ الذي يذهب إليه المعتزلة وجمهور المحقّقين من المتكلّمين، أنّه سبحانه ليس في جهة ولا مكان، وأنّ ذلك من توابع الجسميّة أو العرَضيّة اللاحقة بالجسميّة، فإذا انتفى عنه كونه جسماً وكونه عرَضاً، لم يكن في جهة أصلاً، وإلى هذا القول يذهب الفلاسفة[٢].

على أنّ ما يُنسَب إلى محمّد بن الهيصم ـ متكلّم الكراميّة ـ بأنّه تعالى ذات موجودة منفردة بنفسها عن سائر الموجودات، لا تحلّ شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام، بل هو مباين للمخلوقين، إلّا أنّه في جهة فوق، وبينه وبين العرش بُعدٌ لا يتناهى[٣]، فهي حكاية يستبعدها ابن أبي الحديد؛

---

١. انظر صبحي: **في علم الكلام ـ المعتزلة ـ** ص ١١٦ بتصرّف.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٢٩.

٣. نفس المصدر ٣ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠، وانظر الشهرستانيّ: **الملل** ١ / ١٤٥ ـ ١٤٦.

لأنّه ـ ابن الهيصم ـ كان أذكى من أن يذهب عليه فساد هذا القول من جهة، وأنّه لم يرد من ذلك في شيء من تصانيفه، من جهة أخرى، وإنّما المتكلّمون حكوا عنه وأحالوا ذلك، كما استدلّ على ما يراه، بأنّ ابن الهيصم إنّما أطلق هذه الألفاظ اتّباعاً لِما ورد في الكتاب والسنّة، بدليل قوله: لا أقول بمعانيها، ولا أعتقد حركته الحقيقيّة، وإنّما أرسلها إرسالاً كما وردت[١].

هنا لابد من ذكر ملاحظة مهمّة بخصوص عقيدة الكراميّة، وهي: إن كان اعتمادهم على القرآن والأحاديث، التي تثبت الفوقية لله تعالى، فليس معنى أنّ الله تعالى بجهة فوق ذاتاً، ولا داعي لعدم تعقّل الجهة إلّا إذا كان الله ذاتاً وجسماً، وأنّ الاعتماد على آيات الفوقيّة لا يعني ألبتّة كون الله جسماً، وفي جهة فوق ذاتاً، إذ لو كان كذلك لتعارض هذا مع قوله عزّ وجلّ: ﴿**اسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾ [العلق: ١٩]، فلو كان تعالى في السماء ذاتاً لَما كان السجود اقتراباً منه على أيّ حال من الأحوال[٢].

وابن أبي الحديد يؤكّد ما عليه أصحابه المعتزلة بهذا السياق، عندما ينصّ على أنّ الله لا تتوهّمه في جهة، أو مائلاً لكلّ

---

١. نفس المصدر ٣ / ٢٣٠.

٢. سهير محمّد مختار: **التجسيم عند المسلمين**، مذهب الكراميّة، ط١، مطبعة شركة الإسكندريّة ١٩٧١، ص٢٠٠.

الجهات...، أو نوراً من الأنوار... فمتى توهّم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد؛ وذلك لأنّ كلّ جسم أو عرَض أو حال في محلّ الحال، أو مختصّ بجهة، لابدّ أن يكون منقسماً في ذاته، لا سيّما على قول مَن نفى الأجزاء مطلقاً، وكلّ منقسم فليس بواحد، فثبت أنّه واحد[١].

ويبدو أنّ ابن أبي الحديد أراد من كلامه المتقدّم، بيان حقيقة مؤدّاها: أنّ الجسم قابل للقسمة إلى نهاية ، بناءً على مَن يرى تركّب الأجسام بأجزاء ، أو قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، بناءً على مَن يقول بعدم تركّب الجسم من الأجزاء، وعلى التقديرين فإنّ الجسم قابل للقسمة، والذي يحلّ فيه قابل لها أيضاً، ولو كان الله سبحانه في جهة تخصّه، لكان حالًّا فيها، ومنقسماً بانقسامها، وكذلك إذا كان الله تعالى في جميع الجهات، أو كان قوّة سارية في الموجودات كافّة، فقبول الأشياء القسمة يؤدّي إلى كونه تعالى قابلاً لها، وهو أمر غير معقول.

وبناءً على ما تقدّم، يلاحَظ أنّهم فسّروا الجهة طرق الامتداد ونهاية الخطّ وهي نقطة لا تقبل القسمة في جهة من الجهات، فدليله لا يبطل كون الله في جهة، إذا أُخِذ التعبير بالجهة بمعناه الاصطلاحيّ، وأمّا إذا كان مقصوده من نفي كون الله سبحانه في

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٢٠ / ٢٢٧، وانظر أيضاً: نفس المصدر ١٣/ ٧٠.

جهة نفي كونه في مكان معيّن ـ كما نسِب إلى طائفة أنّهم يعتقدون أنّ الله في السماء، أو حلّ في شخص معيّن ـ فما قاله صحيح. وأغلب الظنّ أنّه يقصد الثاني؛ لأنّه هو الذي وقع البحث فيه، وأمّا المعنى الأوّل فلم ينقل عن أحد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أنّ ابن أبي الحديد يؤكّد معنى الآيات الموهمة بحصوله تعالى في جهة من الجهات، إنّما هي من باب المجاز، منها قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾ الحديد: ٤ ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ [قَ: ١٦]؛ لأنّ الله تعالى لا يجوز عليه الحصول في الجهات[١]، ليخلص فيما بعد إلى أنّ كلّ حاصل في جهة إمّا جَرم أو عَرَض، وواجب الوجود ليس بجَرم ولا عرَض، فلا يكون حاصلاً في جهة[٢].

وفي موضع آخر، نجد أنّ ابن أبي الحديد قد ذكر دليلاً آخر لاستحالة الجهة على الله، وهو رأي لأبي الحسين الخيّاط ـ ت٢٩٠هـ ـ إذ قال فيه: إنّه تعالى لو كان فيما لم يزل في جهة، لاستحال أن يتحدّد له حصول في جهته؛ لأنّ الحاصل في جهة، يصحّ أن يُشار بأنّه هاهنا أو هناك، فإذا كانت ذاته فيما لم يزل،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٧ / ٧١.

٢. نفس المصدر ١ / ٧٤.

لا يصحّ أن يُشار إليها، استحال أن تصير فيما بعد، بحيث يصحّ أن يُشار إليها؛ لأنّ ذلك قلب حقيقتها، كما أنّ الجوهر لَمّا استحال أن يحلّ في محلّ اليوم، استحال أن يحلّ في محلّ غد الآن؛ لأنّ ذلك يكون قلباً لحقيقته[١].

وإذا كان الرازيّ كبقيّة مشاهير متأخرّي الأشعريّة، كالشهرستانيّ ـ ت٥٤٨هـ ـ والإيجيّ ـ ٧٥٦هـ ـ والتفتازانيّ ـ ٧٥٩هـ ـ القائلين بنفي الجهة عن الله، يستدلّ على ما يراه بأنّه ليس بمتحيّز، وما كان كذلك، لم يكن في جهة أصلاً، وذلك معلوم بالضرورة[٢]، فإنّ ابن أبي الحديد يرى أنّ الرازيّ قد استدلّ آنفاً على أنّه ليس حالًّا في محلّ، بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس في جهة، ثمّ استدلّ على أنّه تعالى ليس في جهة، بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس حالًّا في محلّ، فتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدور[٣].

وهناك حجّة أخرى احتجّ بها الرازيّ على نفي الجهة، اعترض عليها ابن أبي الحديد، مفادها: أنّ مكانه تعالى إن ساوى

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٢ أ ـ ب، ولم أجد ذلك في كتاب **الانتصار** للخياط.

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٢٧.

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٢ أ، وهذا ما أشار إليه نصير الدين الطوسيّ، عندما صرّح بأنّ استدلال الرازيّ بنفي التحيّز على نفي الجهة إعادة للدعوى. انظر **تلخيص المحصّل**، ص٢٢٧.

سائر الأمكنة، كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصِّصاً، وذلك المخصّص لابدّ أن يكون مختاراً، وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار، فهو محدَث، فكونه في المحلّ محدث، هذا خلف. وإذا خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً؛ لأنّ الاختلاف في النفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه، لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه، فلم يكن الله تعالى في مكان، وإن كان مشاراً إليه: فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً، فإذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه، كان البارئ تعالى حالًّا في الجسم، وهو محال، وإن كان العرض كان ذلك عرَضاً حالًّا في الجسم، فالبارئ تعالى لمّا كان حالًّا فيه، كان حالًّا في الحال في الجسم، وكان حالًّا في الجسم، هذا خلف[1]. واعتراض ابن أبي الحديد على حجّة الرازيّ الآنفة الذكر، اعتراض دقيق يستدعي التوقّف عنده في أمرين[2]:

الأوّل: أنّه لِم لا يجوز أن تكون جهته مساوية لسائر الجهات، ويكون هو تعالى قد اختص بالحصول فيها اختياراً لا إيجاباً؟

الثاني: أنّ هذه الحجّة التي أوردها الرازيّ، يمكن تفسير مراده منها على وجه ينكشف الخُلف الذي ادّعاه ـ حسب تعبير

---

١. الرازيّ: **المحصل**، ص٢٢٧.

٢. انظر تفاصيل الاعتراض عند ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٢ أ ـ ٣٩٣ أ.

ابن أبي الحديد ـ وذلك أن يقال: الجهة التي هو سبحانه فيها وكلّ جهة، إمّا أن تكون عبارة عن أمر سلبيّ أو ثبوتيّ، فإن كانت أمراً ثبوتيّاً، فهي إمّا شيء يمكن أن يشار إليه أو لا يمكن أن يشار إليه، فإن كانت شيئاً يمكن أن يشار إليه، فإمّا أن يمكن الإشارة إليه بالذات أو بالتبعة، فهذه أقسام أربعة، وإن كانت الجهة سلباً فالعدم من حيث هو عدم متساو؛ لأنّه لو كان فيه اختلاف لكانت الحقائق تخالف بعضها بعضاً، فلا يكون عدماً، فلو فرضنا جهة البارئ سبحانه عدماً، لكان حصوله فيها إمّا بطريق الإيجاب، بأن يكون لم يزل ذاته حاصلة فيها، أو بطريق الاختيار، والأوّل محال؛ لأنّه لو كانت ذاته تعالى توجب لنفسها الحصول فيها ـ الجهة ـ مع تساوي العدم في كونها عدماً، لكانت قد رجحت بعض الأعدام على بعض ترجيحاً إيجابيّاً من غير مرجّح، وهذا محال، والثاني أيضاً محال، لأنّه تعالى لو كان قد حصل نفسه في جهة على طريق الاختيار، لم يكن حصوله فيها فيما لم يزل؛ لأنّ فعل المختار محدَث، والجمع بين الحدوث والأزليّة محال.

وخلاصة القول، يرى ابن أبي الحديد أنّ حجّة الرازي ـ بتقدير صحّتها ـ مبنيّة على استحالة حلول الله، لكن دليل استحالة الحلول مبني على أنّ الله لا يصحّ كونه في جهة، فيلزم الدور.

أمّا تنزيه الله سبحانه عن المكان، فيرجعه ابن أبي الحديد لأسباب عدّة، منها:

الأوّل: إنّ المكان إمّا الجسم الذي يتمكّن عليه جسم آخر، أو الجهة، وكلاهما لا وجود له بتقدير عدم الأفلاك، وما في حشوها من الأجسام، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني؛ فلأنّ الجهة لا تتحقّق إلّا بتقدير وجود الفَلك؛ لأنّها ـ الجهة ـ أمر إضافيّ بالنسبة إليه، فبتقدير عدمه لا يبقى للجهة تحقّق أصلاً، وهذا هو القول في عدم المكان حينئذٍ[1].

ويعني ابن أبي الحديد من كون الله في مكان، كونه في فَلك من الأفلاك، يتمكّن فيه، كما قال بعضهم[2]، وإذا نفينا الأفلاك انتفى ذلك، كما وأنّ الجهة عبارة عن طرق الامتداد الواصل إلى نقطة من نقاط فَلك الأفلاك، نظرة يونانيّة قائلة بأنّ الأفلاك أجسام بعضها فوق بعض، وفوق الكلّ فَلك الأطلس، المعبّر عنه فَلك الأفلاك ومحدّد الجهات[3]، فإذا انتفت الأفلاك انتفت الجهة،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٩٢.

٢. انظر الذهبيّ: **العلوّ للعليّ الغفّار في صحيح الأخبار وسقيمها**، ط٢، القاهرة، مطبعة العاصمة، ص١٠١.

٣. نجد مثل هذا الكلام عند معاصري ابن أبي الحديد من الإماميّة. انظر نصير الدين الطوسيّ: **تجريد العقائد**، مطبوع ضمن كشف المراد لابن المطهّر الحلّي بيروت ١٩٧٩، ص١٦١ ـ ١٦٢.

وفي هذا إشارة بديعة إلى فساد النظرية القديمة حول تنظيم العالم.

الثاني: لو كان محويّاً[١]، لكان ذا مقدار أصغر من مقدار الشيء الحاوي له، لكن قد بيّنّا ـ كما يقول ـ أنّه يستحيل عليه المقادير، فاستحال كونه محويّاً[٢].

ويعني ابن أبي الحديد بذلك، أنّ إحاطة الجسم الحاوي سطحه الباطنيّ للجسم المحويّ المماس لسطحه الخارجيّ، يقتضي حلول كلّ جزء من أجزاء السطح الخارجيّ للجسم الحاوي في جزء من أجزاء السطح الباطنيّ للجسم المحويّ، فثبت للمحويّ سطح ذا مقدار، وهو الطول والعرَض، كما يثبت للجسم المحويّ، فيصبح المحويّ ذا مقدار كالحاوي.

الثالث: أنّ مَن تصوّره أنّه تعالى في شيء[٣]، فقد جعله إمّا جسماً مستتراً في مكان، أو عرَضاً مساوياً في محلّ، والمكان متضمّن للتمكّن، والمحلّ متضمّن للعرَض[٤].

وفي معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام عقائم لا بعمَد، يشير

---

١. إشارة إلى كلام الإمام عليّ عليه السلام: أنّ الأشياء لا تحويه فتقلّه. **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٨.

٢. نفس المصدر ١٣ / ٨٣.

٣. إشارة إلى كلام الإمام عليّ عليه السلام: ومَن قال: فيمَ ؟ فقد ضمّنه. **شرح نهج البلاغة** ١/ ٧٦.

٤. نفس المصدر ١ : ٧٦.

ابن أبي الحديد أيضاً إلى تنزيه الله تعالى عن المكان، فيقول: لَمّا كان في الشاهد كلّ قائم فله عماد يعتمد عليه، أبان عليه السلام تنزيهه تعالى من المكان، وعمّا يتوهّمه الجهلاء من أنّه مستقرّ على عرشه بهذه اللفظة، ومعنى القائم هاهنا ليس ما يسبق إلى الذهن من أنّه المنتصب، بل ما تفهمه من قولك: فلان قائم بتدبير البلد، وقائم بالقسط[1].

على أنّ ابن أبي الحديد، يوضّح رأي أصحابه المعتزلة القائل بأنَّ الله في كلّ مكان، فيخبرنا بأنّ المعتزلة تقول ذلك وتريد به أنّه وإن لم يكن في مكان أصلاً، فإنّه عالِم بما في كلّ مكان، ومدبّر لِما في كلّ مكان، وكأنّه موجود في جميع الأمكنة؛ لإحاطته بالجميع[2]. هذا الرأي تعرّض إلى النقد والردّ عليه من قبل الأشعريّة والظاهريّة، فالبغداديّ الأشعريّ يرى أنّ قول المعتزلة أنّه تعالى في كلّ مكان، بمعنى التدبير له والعلم بما فيه، يلزمه على هذا القول أن يكون في المسجد والحمّام وفي بطن المرأة؛ لأنّه عالِم بما في هذه الأمكنة، مدبّر لها، وإذا بطلت هذه الأقوال صحّ أنّ الله لا يقلّه مكان، ولا يجري عليه، وهذا فاسد،

---

١. نفس المصدر ١٣ / ٤٨.

٢. نفس المصدر ٣ / ٢٣١، وهذا ما أكّده في موضع آخر. انظر **شرح نهج البلاغة** ٣ / ١٦٦.

فما يؤدّي إليه مثله[١]. أمّا ابن حزم ـ ت٤٥٦هـ ـ فيقوم نقده للمعتزلة على القول بضرورة حمل الآيات على ظاهرها دون تأويل، ما لم يمنع من حملها على الظاهر دليل آخر من النصّ أو الإجماع أو ضرورة عقل وحسّ، والتنزيه الحقيقيّ يكمن لا في القول بأنّ الله في كلٍّ مكان، بل في محاولة فَهم النصّ بالنصّ نفسه[٢].

بقي أن نشير إلى أنّ ابن أبي الحديد ـ في معرض إيضاحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: فلا استعلاؤه باعَدَه ـ يرى أنّ المقصود منه ليس علوّه ولا قُربه، كما نعقله عن العلوّ والقرب المكانيّين، بل هو علوّ وقُرب خارج عن ذلك، فليس علوّه يقتضي بُعده بالمكان عن الأجسام، ولا قُربه ومساواته إيّاها في الحاجة إلى الجهة والمكان[٣].

وكان على ابن أبي الحديد ـ في هذا المقام ـ أن يبيّن أنّ المراد بالعلوّ العلوّ العقليّ لا الحسّي، كعلوّ السماء بالنسبة إلى الأرض، ولا التخيّليّ، كما للمَلِك بالنسبة إلى الرعيّة، إذ الأوّل مقصور في المحسوسات والمتميّزات، والثاني متغيّر بحسب الأشخاص والأوقات، وهو سبحانه منزّه عن الحسّ والمكان،

---

١. البغداديّ: **الفرق بين الفرق**، ص ٧٨.

٢. ابن حزم: **الفصل** ٢ / ١٢٢ ـ ١٢٣.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢١٧.

ومقدّس عن الكمال الخياليّ القابل للزيادة والنقصان، فله الفوقيّة المطلقة والعلوّ العقليّ، ولَمّا كان السبق في العلوّ العقليّ مستلزماً للبعد عن الغير، حسُن المقابلة بينه وبين القرب في الدنوّ، وكما أنّ علوّه على خَلقه كان علوّاً عقليّاً، فكذلك قُربه إليه قرب عقليّ، وهو القرب بالعلم والإحاطة، التي أشار إليها ابن أبي الحديد في تفسير رأي أصحابه المعتزلة لمعنى كونه تعالى في كلّ مكان، فهو الذي لا يعزب عن عِلمه شيء.

وخلاصة الأمر، أنّ الله لَمّا كان قربه إلى الأشياء وإلى الخَلق بهذا المعنى، لا يكون له منافاة؛ لبُعده عنهم اللازم من علوّه، فهو في كمال علوّه عليهم وبُعده عنهم من حيث الذات والصفات منهم قريب، وفي كماله منهم ودنوّه إليهم من حيث العلم والإحاطة عنهم بعيد؛ لأنّ النور كلّما كان أشدّ وأقوى كان مع علوّه وبُعده أقرب وأدنى، ولمّا كان علوّ الله لم يكن علوّاً حسّياً، ولا فوقيّته فوقيّة مكانيّة، فلا يكون استعلاؤه باعَده عن شيء من خَلقِه بُعداً مكانيّاً، وإن كان بعيداً عنهم بمقتضى علوّه العقليّ، ومتباعداً عن عقولهم بسبب ارتفاعه الذاتي، وحيث إنّ قربه من الخَلق لم يكن قرباً حسّياً، ولا دنوّه دنوّاً مكانيّاً، فلا يكون قربه منهم ساواهم في المكان به، كما يقول الإمام عليّ عليه السلام.

المبحث الثاني: تنزيه الله عن الرؤية

مسألة رؤية الله يوم القيامة، واحدة من المسائل التي اشتدّ الخلاف حولها بين مفكّري المسلمين، فالمعتزلة ـ كما أفاد ابن أبي الحديد ـ يعتقدون بأنّ رؤية الله تعالى مستحيلة في الدنيا والآخرة، وقالت الكراميّة والحنابلة والأشعريّة: تصحّ رؤيته، ويُرى في الآخرة، ثمّ اختلفوا: فقالت الكراميّة والحنابلة: يُرى في جهة فوق، أمّا الأشعريّ وأصحابه فإنّهم لم يقولوا كما قال هؤلاء، بل قالوا: يُرى، وليس فوقاً ولا تحتاً ولا يميناً ولا شمالاً ولا أماماً ولا وراء، ولا يُرى كلّه ولا بعضه، ولا هو في مقابلة الرائي، ولا منحرفاً عنه، ولا تصحّ الإشارة إليه إذا رُئي، وهو مع ذلك يُرى ويُبصَر، وأجازوا أيضاً عليه أن تُسمَع ذاتُه، وأن تُشَمّ وتُذاق وتُحَسّ، لا على طريق الاتّصال، بل تتعلّق الإدراكات كلّها بذاته تعلّقاً عارياً عن الاتّصال[1].

وقد سلك ابن أبي الحديد مسلك أصحابه المعتزلة في هذه المسألة من خلال الأدلّة التي أوردها، سواء العقليّة أم النقليّة، أو من خلال ردّه على مخالفي المعتزلة، فمن الأدلّة العقليّة التي أوردها: دليلَي المقابلة والموانع.

---

١. نفس المصدر ٣ / ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

الأوّل: دليل المقابلة

ومضمونه عند ابن أبي الحديد، أنّه تعالى لا يُدركه بصر؛ لأنَّ إبصار الأشياء بانطباع أمثلتها في الرطوبة الجليديّة كانطباع أشباح المرئيّات في المرآة، والبارئ تعالى لا يتمثّل ولا يتشبّح، وإلّا لم يكن قيّوماً[١].

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد إلى أنّ إدراكه بالأبصار يستدعي المقابلة[٢]، كما نراه يشير إلى هذا الدليل في موضع آخر، فيقول: إذا كان قديماً لم يكن جسماً ولا عرَضاً، وما ليس بجسم ولا عرَض، تستحيل رؤيته، فيستحيل أن يُخبَر عنه على سبيل المشاهدة[٣].

وما أفاده ابن أبي الحديد في هذا الدليل، قد سبقه إليه القاضي عبد الجبّار، حين ذهب إلى أنّ المقابلة والحلول إنّما تصحّ على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرَض، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالًّا في المقابل ولا في حكم المقابل[٤].

---

١. نفس المصدر ٩ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

٢. نفس المصدر ١١ / ٦٣.

٣. نفس المصدر ٧ / ١٩٧.

٤. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٤٢٩، ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ أوّل من أخذ بهذا الدليل من الإماميّة هو الشريف المرتضى: **مجموعة في**

ويجب أن نلاحظ هنا أنَّ حاصل كلام ابن أبي الحديد، هو أنّ المدرَك بالحاسّة محسوس، والمحسوس مادّي، وهو حادث، فلو كان محسوساً كان لا شيء أدلّ على حدوثه من كونه محسوساً، فعدم محسوسيّته يخرجه عن الحدوث، وخروجه عن الحدوث يعني تميّزه ممّا عداه، زيادة على ذلك فإنّ القوّة الباصرة التي في عيوننا قوّة جسمانيّة، وجودها وقوامها بالمادّة الوضعيّة، وكلّ ما وجوده وقوامه بشيء فقوام فعله وانفعاله بذلك الشيء، إذ الفعل والانفعال بعد الوجود والقوام وفرعه، ذلك أنَّ الشيء إنّما يوجد أوّلاً إمّا بذاته أو بغيره، ثمَّ يؤثّر في شيء أو يتأثّر عنه، فلأجل هذا نحكم بأنّ البصر لا يُرى إلّا لِماله نسبة وضعيّة إلى محلّ الباصرة.

الدليل الثاني: دليل الموانع

ومضمونه عند ابن أبي الحديد أنَّ العلم الحاصل من رؤية الشيء عياناً، عِلم لا يمكن أن يتعلّق مثله بالله سبحانه؛ لأنّ ذاته تعالى لا يمكن أن تُعلَم من حيث هي هي، كما تُعلَم المحسوسات، ألَا ترى أنّا إذا علمنا أنّه صانع العالم، وأنّه قادر عالِم حيّ سميع بصير مريد، وأنّه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرَض، وعِلمنا جميع الأمور السلبيّة والإيجابيّة المتعلّقة به، فإنّما

فنون من علم الكلام، ص ٨٣، وتبعه تلميذه الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص٥٦، وابن المطهّر الحلّيّ: **الرسالة السعديّة**، ص ٥١.

علِمنا سلوباً وإضافات، ولا شكّ أنّ ماهيّة الموصوف مغايرة لِماهيّة الصفات، والذوات المحسوسة بخلاف ذلك؛ لأنّا إذا رأينا السواد، فقد عَلمنا نفس حقيقة السواد، لا صفة من صفات السواد، وأيضاً فإنّا لو قدّرنا أنّ العلم بوجوده وصفاته السلبيّة والإيجابيّة، يستلزم العلم بذاته، من حيث هي هي، لم يكن عالِماً بذاته عِلماً جزئيّاً؛ لأنّه يمكن أن يصدق هذا العلم على كثيرين، على سبيل البدل، وإذا ثبت أنّه يستحيل أن يصدق على كثيرين على سبيل البدل، ثبت أنّه يستحيل أن يصدق على كثيرين على سبيل الجمع، والعلم بالمحسوس يستحيل أن يصدق على كثيرين، لا على سبيل الجمع ولا على سبيل البدل، فقد بان أنّه يستحيل أن يُعلَم الله كما يُعلَم الشيء المرئيّ عياناً[١].

على أنّ الذي ذكره ابن أبي الحديد آنفاً، قد سبقه إلى ذكره القاضي عبد الجبّار، بأسلوب مختصر ، فيقول: إنّ الشيء يُرى في حدوده المادية والذاتية، مقابل أنّ الله حاصل على ما هو في ذاته، فما المانع من أنّه لا يُرى، لو لم تكن استحالة ذلك نتيجة لِما هو عليه في ذاته، فاستحالت رؤيته[٢].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦ / ٤٠٥.

٢. الراوي: **فلسفة العقل**، ص٣٤، وهذا الدليل تجده أيضاً عند أبرز متكلّمي الإماميّة، أمثال الشريف المرتضى: **مجموعة في فنون من علم الكلام** ص٨٣ والشيخ الطوسي: **الاقتصاد**، ص٥٦.

ولابدّ من القول إنّ ابن أبي الحديد أراد في الدليل السابق بيان حقيقة مؤدّاها: أنّ وجود كلّ شيء نفس حقيقته، فاستناد الرؤية في الأجسام والأعراض إلى الوجود، وصيرورته علّة، لا يقتضي أن يكون وجود ما لم يُرَ أيضاً علّة لرؤياه، كالكيفيّات النفسانيّة والطعوم ونحوها لمجرّد كون الوجود علّة في ذلك، مع أنّ وجود الجسم غير وجود العرَض، ووجود العرَض غير الكيفيّة النفسانيّة، ولو سلم اتّحاده في الممكنات، فهو في الله غير ذلك الوجود قطعاً، بل هو نفس حقيقته، فقياس هذا على ذلك باطل؛ لأنّ معلوليّة شيء لِماهيّة لا يقتضي بكون ما يخالف تلك الماهيّة علّة له.

أمّا ما أورده ابن أبي الحديد على مخالفي المعتزلة، وخصوصاً الأشعريّة، فيتمثّل في ثلاثة أمور:

أوّلها: حينما أبطل احتجاجهم بجواز الرؤية، بقولهم: إنَّ الله ذات موجودة، وكلّ موجود يصحّ أن يُرى. هنا يرى ابن أبي الحديد أنّ إحدى المقدّمتين حقّ، والأخرى باطل، فالتبس أمر النتيجة على كثير من الناس[1]. وهذا الدليل الذي ذكره ابن أبي الحديد عن الأشعريّة، يُسمّى دليل الوجود، وقد قال به أبو الحسن الأشعريّ[2].

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٤١.

٢ الأشعريّ: **الإبانة**، ص١٣.

وإذا كان ابن أبي الحديد قد أبطل دليل الأشعريّة هذا ـ من دون إيضاح ـ فإنّ ابن رشد قد سبقه إلى الردّ عليهم بأنّ المرئيّ منه ما هو مرئيّ بذاته، ومنه ما هو مرئيّ من قبل المرئيّ بذاته، فاللون مرئيّ بذاته، والجسم مرئيّ من قبل اللون، وما لم يكن له لون لم يُبصَر، ولو كان الوجود فحسب هو محكّ الرؤية لوجب أن تُبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، وأن يكون البصر والسمع وسائر الحواسّ حاسّة واحدة، وهذا خلاف المعقول[1].

ثانيهما: عندما رفض الرازيّ احتجاج المعتزلة، الذي ينصّ على أنّ الله لو كان مرئيّاً لرأيناه الآن، بقوله: إنّا بيّنا أنّ عند حضور المرئيّ وحصول الشرائط، لا تجب الرؤية، سلّمنا وجوبها في المرئيّات التي في الشاهد؛ دفعاً للتشنيعات التي يذكرونها، فلِم قلتَ أنّها واجبة في رؤية الصانع، وأنّ رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط[2]. هنا يردّ ابن أبي الحديد على رفض الرازيّ المتقدّم بتعليق مفاده: أنّ الرؤية من حيث هي رؤية، لا يتصوّر

---

١ ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٨٨

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص٢٧٨.

فيها اختلاف المرئيّات؛ لأنّها عبارة عن اكتساب مخصوص زائد على العلم، وهذا الكشف من حيث هو هو لا يتصوّر اختلافه؛ لأنّا نعلم بالضرورة تساوي مسمّيات الرؤية وتماثلها كما نعلم بالضرورة تساوي الأجسام في الجسميّة، والموجودات عند من أثبتها صفات في مسمّى الوجود، ولو جاز الشكّ في تساوي السواد في كونه سواداً، وفي ذلك بطلان الطريق إلى تماثل المتماثلات كلّها[1].

ومن المناسب هنا الإشارة إلى أنّ ابن رشد، وإن وافق المعتزلة في قولهم الذي ذكره ابن أبي الحديد آنفاً من أنّ الرؤية الصحيحة هي زيادة العلم، إلّا أنّ ابن رشد أخذ على المعتزلة تصريحهم بهذا المذهب للجمهور، رغم أنّه حقّ؛ معلّلاً ذلك بأنّ الجمهور لا يتخيّل إلّا الأجسام، وأمّا ما وراء ذلك فهو عنده عدم أو كالعدم، والشارع العامّ بطبيعة عوامّ الناس قد قرّب إليهم الأمر بطريق التشبيه بأن قال تعالى: **﴿اللهُ نُورُ السَّموات وَالْأَرْضِ﴾** [النور: ٣٥]، كما جاء في الحديث: إنّ الله سيُرى كما تُرى الشمس[2]، وعند هذا لا يجد العامّة شبهة في رؤية الله، أمّا العلماء

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٢٣ ب.

٢. نصّ الحديث: سترون ربّكم كما ترون هذا القمر، لا تُضامون في رؤيته. انظر البخاري، محمّد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، ط١، ١٣١٤هـ، المطبعة العثمانية المصرية ٩ / ١٢٧.

فيعلمون أنّ الله منزّه من كلّ المماثلات، فإذن الرؤية عندهم رؤية العلم والقلب، لا رؤية البصر والعين[١].

ولابدّ من القول أنّ النزاع بين المعتزلة والإماميّة من جهة، وبين المعتزلة والأشعريّة من جهة أخرى في ثبوت الرؤية وعدمها، لا يقع في ثبوت رؤية الباصرة وعدم رؤيتها، إذ يستحيل وقوع النزاع في رؤية الباصرة إلّا بعد إحراز وجود الباصرة وعدمها، ولم يقل به إلّا من قال بالجسميّة، وكلّ الكلام في الرؤية، الذي معناه الانكشاف الخاصّ الذي حصل للإنسان بواسطة نظره، والأدلّة التي عنده، وهل يجوز حصوله بدونها أم لابدّ منها في حصوله، وهذا ما أشار إليه الإيجيّ في المواقف، والمحقّق الطوسيّ في تجريد العقائد[٢]، وعلى هذا النحو يُفهم ظاهر كلام الرازيّ وأصحابه أنّهم خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر، فمن خصائص العقل إدراك ما ليس في جهة، أي في مكان، أمّا إدراك البصر فشرطُه أن يكون المرئيّ منه في جهة مّا مخصوصة، ولذلك لا تتأتّى الرؤية بأيٍّ وضع اتّفق أن يكون البصر من المرئيّ، بل وبأوضاعٍ مختلفة وشروط محدودة أيضاً[٣].

---

١. ابن رشد: **مناهج الأدلّة**، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٢. الإيجي: **المواقف** ٨ / ٣٩، نصير الدين الطوسي: **تجريد العقائد**، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣.

٣. انظر: عاطف العراقي: **النزعة العقليّة**، ص ٢٦٢، وقارن ابن رشد: **مناهج الأدلّة**،

ثالثها: ما صرّح به ابن أبي الحديد في **شرح نهج البلاغة**، وأحال هناك إلى كتابه المفقود زيادات النقضين، بقوله: وقد شرحت هذا الموضع في كتابي المعروف **بـزيادات النقضين**، وبيّنتُ أنّ الرؤية المنزّهة عن الكيفيّة التي يزعمها الأشعريّ، لابدّ فيها من إثبات الجهة، وأنّها لا تجري مجرى العلم؛ لأنّ العلم لا يشخّص المعلوم، والرؤية تشخّص المرئيّ، والتشخيص لا يمكن إلّا مع كون المتشخّص ذا جهة[١]، وهو ـ ابن أبي الحديد ـ من قبل علّل نفيه الرؤية، بقوله: إنّنا لو رأيناه في الآخرة، وعرفنا كنهه، لتشخّص تشخّصاً يمنع من حمله على كثيرين، ولا يتصوّر أن يتشخّص هذا التشخّص إلّا ما يشار إلى جهته، ولا جهة له سبحانه[٢]. وكأنّه ـ في كلامه الأخير هذا ـ يشير إلى رفضه لِما عليه الكراميّة والحنابلة القائلين بأنّ الله يُرى في جهة فوق.

أمّا استدلاله على نفي الرؤية بالأدلّة النقليّة، فقد انحصر في قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٢ـ٢٣]، مؤوّلاً إيّاها بأنّه إلى جنّة ربّها[٣]، وهو قريب ممّا يراه أصحابه المعتزلة الذين قالوا: معناه الانتظار للنعم، وهو التأويل

ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١ / ٦١.

٢. نفس المصدر ١ / ٦١.

٣. نفس المصدر ٦ / ٤٠١.

الذي يُعتقَد أنّ من أوائل القائلين به من المعتزلة ـ على ما يراه ابن حزم ـ هو أبو عليّ الجبّائي[١]، ثمّ تبعه الآخرون كالقاضي عبد الجبّار وغيره[٢]، وهو ما تجده عند متكلّمي الإماميّة كالشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ والعلّامة الحلّيّ[٣].

وهكذا يتبيّن لنا أنّ ابن أبي الحديد شأنه في مسألة الرؤية، شأن بقيّة المعتزلة الذين دأبوا على تأويل الآيات التي يفيد ظاهرها الرؤية، بما يوافق منهجهم في التوحيد ونفي الصفات، من هنا أكّدوا على أنّ القول بها يؤدّي إلى التشبيه، وهذا ما حدا بهم إلى نفيها نفي استحالة، على حدّ تعبير الشهرستانيّ[٤].

المبحث الثالث: تنزيه الله عن الجسميّة

تُعدّ هذه المسألة من الأعقد والأهمّ في المسائل التي واجهت الفكر الإسلاميّ، الذي انقسم بشأنها إلى فريقين:

فريق نزّه الله تعالى، والآخر قال بالجسميّة، وهذا ما يطلعنا

---

١. ابن حزم: **الفصل** ٣ / ٣.

٢. القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ ، القاسم الرسي: **كتاب العدل والتوحيد**، ص ١٠٥.

٣. كتبهم على التوالي: **الأمالي** ١ / ٣٧، **الاقتصاد**، ص ٧٧، **كشف المراد**، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

٤. الشهرستاني: **نهاية الإقدام**، ص ٣٥٦، وانظر جار الله: **المعتزلة**، ص ٨٠.

عليه ابن أبي الحديد[١].

الفريق الأوّل: يمثّله المعتزلة، وأكثر محقّقي المتكلّمين من سائر الفرق. إذ نفى كونه تعالى جسماً مركّباً[٢]، أو جوهراً فرداً غير مركّب، وإلى هذا الرأي ذهب الفلاسفة أيضاً[٣].

الفريق الثاني: القائل بالتجسيم، وهؤلاء ـ كما صرّح ابن أبي الحديد ـ قالوا: الله تعالى جسم مركّب كهذه الأجسام، زاعماً أنّ منهم هشام بن الحكم[٤] ـ ت١٧٩هـ ـ ومقاتل بن سليمان وداود

---

١. انظر الآراء ـ تفصيلاً ـ في **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

٢. ابن المطهّر الحلّيّ: **الرسالة السعدية**، ص٤٦، القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٢١٦ وما بعدها، الخيّاط: **الانتصار**، ص١٥، ١٠٦، البغداديّ: **أصول الدين**، ص١١١، الإسفرائيني: **التبصير**، ص١٤١.

٣. الكندي: **رسائل** ١ / ١٥٣، ١٦٠ – ١٦١، الرازيّ: **المباحث المشرقية**، مكتبة الأسدي، طهران ١٩٦٦، ٢ / ٤٥٨ ـ ٤٥٩، مسكويه، أبو علي: **الفوز الأصغر**، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ص٢٧.

٤. يقول ابن أبي الحديد: إنّ أصحاب هشام يدفعون اليوم هذه الحكاية عنه، ويزعمون أنّه لم يزد على قوله: **أنّه جسم لا كالأجسام**، وأنّه إنّما أراد بإطلاق هذا اللفظ عليه إثباته **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٢٣. وفي موضع آخر قال: والمتعصّبون لهشام بن الحكم في وقتنا هذا يزعمون أنّه لم يقل بالتجسيم المعنوي، وإنّما قال: إنّه جسم لا كالأجسام ـ أي أنّه بخلاف العرَض الذي يستحيل أن يتوهّم منه فِعل ـ **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٢٨ ولا يفوتنا أنّ ما يراه ابن أبي الحديد بخصوص هشام بن الحكم إنّما هو ترديد لِما ذكره كبير شيوخه ـ أبو عليّ الجبّائيّ ـ في هذا الصدد. انظر القاضي عبد الجبّار: **المغني** ج٢٠ ق ١، ص ٣٨ والغريب في الأمر أنّ ابن أبي الحديد

الجواربيّ[1]، في حين أشار إلى أنّ محمّد بن النعمان الأحول، وهشام بن الجواليقيّ[2] قالا: إنّه على صورة الإنسان.

أمّا القسم الآخر ـ استناداً إلى ما صرّح به ابن أبي الحديد ـ فإنّهم قالوا: إنّه جسم لا كالأجسام، على معنى أنّه بخلاف العرض الذي يستحيل أن يتوهّم منه الفعل، ونفوا عنه معنى الجسميّة، وإنّما أطلقوا هذه اللفظة لمعنى أنّه شيء لا كالأشياء، وذات لا كالذوات، وهم عليّ بن منصور، والسكّاك، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وقد قال بهذا القول ابن كرّام وأصحابه.

وإذا كان التشبيه أساسه المماثلة بين الخالق والمخلوق، فإنّ

وأمثاله يعلمون أنّ هشاماً كان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، الذي حفلت المصادر التاريخيّة فضلاً عن العقائديّة بذكر العديد من مناظراته مع الملاحدة والمجسّمة، فلو كان رأيه كما يزعم ابن أبي الحديد وأمثاله فكيف يقول له الإمام الصادق عليه السلام: لا تزال يا هشام مؤيَّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك، وأنّه عليه السلام كان يرشد إليه في باب النظر والحجاج، ويحثّ الناس على لقائه ومناظرته. انظر الشريف المرتضى: **الشافي**، ص ١٢. إذن: كيف يمتدحه الإمام عليه السلام وهو يقول بالتجسيم؟

١. الحميريّ، أبو سعيد نشوان بن سعيد: الحور العين، ط١، مصر ١٣٦٧هـ، ص١٤٩، الإيجي: **المواقف** ٨ / ٢٥، البغداديّ: **أصول الدين**، ص٧٤، **الفرق بين الفرق**، ص٣٢٠.

٢. البغداديّ: **أصول الدين**، ص٧٤، **الفرق بين الفرق**، ص٣٢٠.

المعتزلة ـ ومنهم ابن أبي الحديد ـ ذهبوا إلى نفي أدنى مماثلة بين الله والمخلوقات، واتّفقوا على نفي التشبيه عنه تعالى من كلّ وجه، جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيّزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيّراً وتأثّراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمّوا هذا النمط توحيداً[١].

ويبدو أنّ أدلّة الفلاسفة على نفي الجسميّة تختلف عن أدلّة المتكلّمين، فالفلاسفة قالوا: إنّ الأوّل غير منقسم في جوهره لا من حيث الكميّة، ولا كانقسام المركّب إلى المادّة والصورة، ولا يكون جسماً أصلاً[٢]، في حين أنّ المتكلّمين قالوا: إنّه تعالى لو كان جسماً، لكان قادراً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يصحّ منه فعل الجسم[٣].

وهذا الدليل الأخير هو الذي استدلّ به ابن أبي الحديد، ممّا يعني أنّه أخذ بأدلّة المتكلّمين بشكل عامّ، فضلاً عن أدلّة أخرى، منها:

---

١. الشهرستانيّ: **الملل** ١ / ٥٥، الخياط: **الانتصار**، ص١٣، ١٥، ١٠٥، القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص١٦٢ ـ ١٦٥، **المغني**، ج٤، تحقيق: محمّد مصطفى حلمي، مطبعة مخيمر ٤ / ٣٤١ وما بعدها.

٢. الفارابيّ: **المدينة الفاضلة**، ص٣١، ابن سينا: **الرسالة العرشية**، ص٦ ، **الإشارات** ٣ / ٦١.

٣. القاضيّ عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٢١ ـ ٢٢٣، الشريف المرتضى: **جمل العلم**، ص٣١، الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص٧٠ ـ ٧١.

الدليل الأوّل: وهو نفس دليل المتكلّمين المتقدّم، الذي قال عنه بأنّه الدليل الذي يعوّل عليه المتكلّمون[1]، وهذا الدليل ذكره في معرض ردّه على المشبّهة والمجسّمة، من حيث لن يألفوا أن يكون القادر الفاعل العالِم إلّا جسماً، وجعلوك مركّباً ومتجزّئاً، كما تتجزّأ الأجسام[2]. وفي مكان آخر ذكر دليلاً آخر مفاده أنّ الجسم لا يصحّ منه أن يفعل الأجسام[3].

الدليل الثاني: أنّ الله لا يشبه الأشياء البتّة؛ لأنّ ما عداه إمّا جسم أو عرَض أو مجرّد، فلو أشبه الجسم أو العرَض لكان إمّا جسماً أو عرَضاً، ضرورة تساوي المتشابهَين المتماثلَين في حقائقهما، ولو شابه غيره من المجرّدات، مع أنّ كلّ مجرّد غير ممكن، لكان ممكناً، وليس واجبَ الوجود بممكن[4]. وقد سبق الرازيّ ابنَ أبي الحديد إلى الاستدلال بهذا الدليل[5].

الدليل الثالث: وهذا الدليل استدلّ به بعض المتكلّمين على نفي كون الله جسماً، وهو ما يراه ابن أبي الحديد أيضاً، يقول: لو

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٧٣.

٢. نفس المصدر ٦ / ٤١٥.

٣. نفس المصدر ١٣ / ٧٣.

٤. نفس المصدر ٩ / ٢٥٤، وكذلك ٦ / ٤١٤، ١ / ٧٤.

٥. الزركان: **فخر الدين الرازي**، ص٢٤٩.

جاز أن يكون الباريء جسماً، لجاز أن يكون القمر هو إله للعالم، لكن لا يجوز أن يكون القمر إلـه العـالم، فـلا يجـوز أن يكـون الباريء جسماً. بيان الملازمة، أنّه لو جاز أن يكون الباريء سبحانه جسماً، لَمَا كان بين الإلهيّة و بين الجسميّة منافاة عقليّة، وإذا لـم يكن بينهما منافاة عقليّة أمكن اجتماعهما، وإذا أمكن اجتماعهما جاز أن يكون القمر هو إله العالم؛ لأنه لا مانع من كونه إله العالم إلّا كونه جسماً، يجوز عليه الحركة والأفول، ونقصان ضوئه تارة وامتلاؤه تارة أخرى، فإذا لم يكن ذلـك منافـاة للإلٰهيّـة جـاز أن يكون القمر إله العالم، وبيان الثاني إجماع المسلمين علـى كفـر مَن أجاز كـون القمـر إلـه العـالم، وإذا ثبتـت الملازمـة وثبتـت المقدمة الثانية فقد تمّت الدلالة[١].

الدليل الرابع: منطلق هذا الدليل من فكرة مؤدّاها أنّ أدلّة نفي المكان عن الله، تصلح ـ بطريق أُولى ـ للاستدلال بها على نفـي الجسميّة، لذلك يصرّح ابن أبي الحديد بأنّه مسـتحيل أن يكـون الشيء الواحد في المكـانَين مقيمـاً وسـائراً، وإنّمـا تصـحّ هـذه القضيّة في الأجسام؛ لأنّ الجسم الواحد لا يكون في جهتين فـي وقت واحد، فأمّا ما ليس بجسم، وهو الباريء سـبحانه، فإنّـه فـي كلّ مكان، لا على معنى أنّ ذاته ليست مكانيّة، وإنّما المراد عِلمه

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦ / ٤١٥.

وإحاطته ونفوذ حكمه وقضاؤه وقدره[١].

الدليل الخامس: وهو دليل ذو مصطلحات فلسفيّة، يشير باختصار إلى دليل الفلاسفة المتقدّم، الذي قال به كلّ من الفارابيّ وابن سينا والغزالي، إذ قال فيه ابن أبي الحديد: الجسم مركّب، وكلّ مركّب ممكن، وواجب الوجود ليس بممكن[٢].

ويبدو من مجمل الأدلّة التي استدلّ بها ابن أبي الحديد، أنّه أراد الإشارة إلى أنّ الأجسام متماثلة في الجسميّة، وأنّ نوع الجسميّة واحد، أي لا يخالف جسمٌ جسماً بذاته، وإذا كانت متماثلة صحّ على كلّ منها ما صحّ على الآخر، فلو كان لله شبيهٌ منها ـ أي لو كان جسماً مثلها ـ لوجب أن يكون محدثاً كمثلها، أو تكون ـ الأجسام ـ قديمة مثله، وكلا الأمرين محال.

على أنّ هناك نصّاً مهمّاً، يذكره ابن أبي الحديد، في معرض شرحه كلام الإمام عليّ عليه السلام: الحمد لله ... الرادع أناسيّ الأبصار عن أن تناله أو تدركه، يقول فيه: تقديره الرادع أناسي الأبصار أن تنال أنوار جلالته، فإن قلتَ أتثبتون له تعالى أنواراً يمكن أن تدركها الأبصار، وهل هذا إلّا قول بالتجسيم؟ قلتُ: كلّا لا تجسيم في ذلك، فكما أنّ له عرشاً وكرسياً وليس بجسم، فكذلك

---

١. نفس المصدر ٣ / ١٦٦.

٢. نفس المصدر ١ / ٧٤.

أنوار عظيمة فوق العرش، وليس بجسم، فكيف تنكر الأنوار وقد نطق الكتاب العزيز بها في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا**﴾ [الزمر: ٦٩]، وكقوله تعالى: ﴿**مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ**﴾ [النور: ٣٥][١].

وعندما يتعرّض ابن أبي الحديد لشرح كلام الإمام عليّ عليه السلام: بعيداً منها ـ الأشياء ـ غير مبايِن، يذهب إلى القول بأنّ الله ليس بجسم، فلا يطلَق عليه البينونة، وبُعده منها هو عبارة عن انتفاء اجتماعه معها، وذلك كما يصدق على البعيد بالوضْع، يصدق أفضل الصدق على البعيد بالذات، الذي لا يصحّ الوضع والأين أصلاً عليه[٢].

إنّ ابن أبي الحديد قد نفى ـ فيما تقدّم ـ الجسميّة بشكل عام، كما نفى ـ تبعاً لها ـ الجوارح والأعضاء عن الله، بقوله: فالذي يذهب إليه المعتزلة وسائر المحقّقين من المتكلّمين نفي ذلك عنه.... في حين أطلقَت الكراميّة عليه سبحانه لفظ اليدين والوجه، وقالوا: لا نتجاوز الإطلاق، ولا نفسّر ذلك، ولا نتأوّله، وإنّما نقتصر على إطلاق ما ورد به النصّ. وأثبت الأشعريّ[٣]

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦ / ٤٠١.

٢. نفس المصدر ١٠ / ٦٥.

٣. ما ذكره ابن أبي الحديد عن الأشعريّ موجود في كتاب الأخير **الإبانة**، ص٤ وما بعدها، وهو لا يمثّل الرأي الحقيقيّ للأشعريّ والأشعريّة من أتباعه، وهذا ما يمكن أن نستخلصه من قول البغداديّ: وزعم أصحابنا أنّ اليدين صفتان لله

اليدين صفةً قائمة بالبارئ سبحانه، وكذلك الوجه من غير تجسيم، وقالت المجسّمة: إنّ لله تعالى يدَين، هما عضوان له، وكذلك الوجه والعين، وأثبتوا له رِجلين قد فضلتا عن عرشه، وساقَين يكشف عنهما يوم القيامة، وقَدَماً يضعها في جهنّم فتمتلئ، وأثبتوا له ذلك معنىً لا لفظاً، وحقيقة لا مجازاً، فأمّا أحمد بن حنبل ـ ت٢٤١هـ ـ فلم يثبت عنه تشبيه ولا تجسيم أصلاً ـ على حدّ تعبير ابن أبي الحديد ـ وإنّما كان يقول بترك التأويل فقط، استناداً لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ [آل‌عمران: ٧]، وأكثر المحقّقين من أصحابه على هذا القول[1].

سبحانه وتعالى... وقد تأوّلهما بعض أصحابنا على معنى القدرة. انظر: البغداديّ: **أصول الدين**، ص١١١، وكذلك الجوينيّ: **الإرشاد**، ص١٥٥، وأنّ قول الأشعريّ ـ بعد الإبانة ـ وكثير من الأشعريّة هو القول بيدين ليستا كالأيدي، أي بلا كيف. انظر الباقلاني: **الإنصاف**، ص٤١ ـ ٤٢ ، وقارن صبحي: **في علم الكلام ـ الأشعريّة ـ**، ص ٢٢٥.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٢٨ ـ ٢٢٩. وبالرغم ممّا عُرف عن الإمام أحمد بن حنبل من أنّه لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر ما دامت الأمور واضحة المحجّة ظاهرة النهج، إلّا أنّ الإمام الغزاليّ نقل عنه الأخذ بالتأويل في ثلاثة مواضع، وأنكر عليه ذلك بعض المتأخّرين، قال الغزالي: سمعتُ الثقاة من أئمّة الحنابلة ببغداد يقولون: أنّ أحمد بن حنبل رحمه الله صرّح بتأويل ثلاث أحاديث فقط، أحدها قوله صلى الله عليه وآله: الحجر الأسوَد يمين الله، والثاني قوله صلى الله عليه وآله: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، والثالث قوله صلى الله عليه وآله:

وواقع الحال في هذه المسألة، أنّ الذين نفوا الأعضاء والجوارح عن الله تعالى، إنّما كانوا يؤوّلون ما ورد في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ [صٓ: ٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿**عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ**﴾ [الزمر: ٥٦]، وبناءً على هذا التفسير يمكن أن نتبيّن موقف ابن أبي الحديد ومنهجه في التأويل، من خلال رفضه ما عليه الحشويّة المانعون من تأويل الآيات الواردة في الصفات، القائلين بالجمود على الظواهر، وما عليه النافون للنظر والمحرّمون له أصلاً، كما يمكن أن نتبيّن موقفه من ذلك من خلال تفسيره قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران: ٧]، فهو يقول: إنّ من الناس مَن وقف على قول: لا إله إلّا الله، ومنهم مَن لم يقف على ذلك، وهذا القول أقوى من الأوّل؛ لأنّه إذا كان لا يَعلَم تأويل المتشابه إلّا الله، لم يكن في إنزاله ومخاطبة المكلّفين به فائدة، بل يكون كخطاب العربيّ بالزنجيّة، ومعلوم أنّ ذلك عيب قبيح[1].

إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن. انتهى. انظر الغزالي: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، مطبعة الترقي، مصر ١٣١٩هـ، ص ٤٣، وللمؤلّف بحث استعرض فيه آراء مفكّري الإسلام في جواز التأويل أو عدمه، انظر د. رؤوف الشمّريّ: **التأويل: النقل، العقل**، إشكالية التوفيق، مجلة فضاءات، العدد ٩، سبتمبر ٢٠٠٣، ليبيا، ص ٤١ ـ ٤٢.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٦ / ٤٠٤. ويقصد بهذا النصّ الإمام أحمد

ولكي يؤكّد ضرورة الأخذ بمنهج التأويل، يستدلّ ابن أبي الحديد بما روي عن ابن عباس ـ ت٦٩هـ ـ أنّه تأوّل آية من الكتاب الكريم، فقال قائل من الصحابة: وما يعلم تأويله إلّا الله، فقال ابن عبّاس والراسخون في العِلم، وأنا من جملة الراسخين.

وهكذا ينتهي ابن أبي الحديد إلى نتيجة مفادها، أنّه لا إنكار على مَن طلَب في مدارك العقول وجوهاً تعضّد ما جاء به القرآن والسنّة، وتوفّق ـ الوجوه ـ بين بعض الآيات وبعض، وتحمل أحد اللفظين على الآخر إذا تناقضا في الظاهر؛ صيانة لكلام الحكيم سبحانه عن التهافت والتعارض[1].

ومنهج التأويل هذا عند صاحبنا، نرى له مصاديقاً في ثنايا كلامه عن نفي الجوارح والأعضاء عن البارئ سبحانه، فيقول: لو كان كذلك لكان جسماً، وكلّ جسم ممكن، وواجب الوجود ليس بممكن[2]. من هنا يأتي نفي ابن أبي الحديد الجسميّة عن الله بشكل عامّ، والجوارح والأعضاء بشكل خاصّ، لينتهي فيما بعد إلى أنّه سبحانه غير متناه بالذات، وأنّ جلالته وعظمته وصفة كماله لا تقف عند غاية[3]، مستدلّاً على ذلك بما استدلّ به

ابن حنبل، بحسب ما ورد قبيل النصّ.

١. نفس المصدر ٦ / ٤٠٤.

٢. نفس المصدر ١٣ / ٨٢.

٣. ابن أبي الحديد: **الفلك الدائر**، ص ٣٣.

أصحابه المعتزلة من أنّ الباريء لَمّا كان ليس بجسم ولا جسمانيّ، وكانت النهاية من لواحق الأشياء ذوات المقادير، يقال: هذا الجسم متناهٍ، أي ذو طرف، قلنا: أنّ ذات الباريء تعالى غير متناهية، لا على معنى أنّ امتداد ذاته غير متناهٍ، فإنّه سبحانه ليس بذي امتداد، بل بمعنى أنّ الموضوع الذي يصدق عليه النهاية ليس بمتحقّق في حقّه سبحانه، فقلنا: إنّ ذاته غير متناهية، كما يقول المهندس: إنّ النقطة غير متناهية، لا على معنى أنّ لها امتداداً غير متناه، فإنّها ليست بممتدّة أصلاً، بل على معنى أنّ الأمر الذي تصدق عليه النهاية ـ وهو الامتداد ـ لا يصدق عليها، فإذن صدق عليها أنّها غير متناهية، وهذا قول الفلاسفة وأكثر المحقّقين[1].

ويبدو أنّ ابن أبي الحديد أراد الإشارة إلى أنّ حقيقة ذات الله حقيقة الوجود الصرف، الذي شدّة قوّته لا تنتهي إلى حدّ ونهاية، بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، إذ إنّ عدم تناهيه متأتٍّ من عدم تناهي مقدوراته.

ولا يفوتنا التنويه إلى أنّ ابن أبي الحديد ذكر رأي الكراميّة الذين ذهبوا إلى أنّ الباريء تعالى ذات واحدة منفردة من العالم،

---

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وانظر القاضي عبد الجبّار: **فضل الاعتزال**، ص ٣٤٧.

قائمة بنفسها، مباينة للموجودات، متناهية في ذاتها[١]، إلّا أنّه لم يرد عليهم استناداً إلى ما تبنّاه في الاستدلال على هذه المسألة وتوضيحها المتقدّم، أمّا نفيه للأعراض الجسمانيّة ـ كالشهوة والنفرة ـ فقد سلك فيه مسلك أصحابه المعتزلة وغيرهم من الموحّدين[٢]، إذ قال: وذهب شيوخنا المتكلّمون إلى أنّه سبحانه لا يصحّ عليه الشهوة والنفرة؛ لأنّهما يصحّان على ما يقبل الزيادة والنقصان بطريق الاغتذاء والنموّ، والبارئ سبحانه يتعالى عن ذلك، وما عرفتُ لأحد من الناس خلافاً في ذلك[٣]، على حد تعبيره، ومن جهة أخرى نراه ينفي عن الله سبحانه التعب؛ لأنّه تعالى قادر لذاته، والقادر لذاته لا يتعب ولا يعجز؛ لأنّه ليس بجسم، ولا قادر بقدرة يقف مقدورها عند حدّ ونهاية، بل إنّما يقدر على شيء؛ لأنّه تعالى ذات مخصوصة يجب لها أن تقدر على الممكنات، فيكون كلّ ممكن داخلاً تحت هذه القضيّة الكلّية، والذات التي تكون هكذا لا تعجز ولا تقف مقدوراتها عند حدّ وغاية أصلاً، ويستحيل عليها التعب؛ لأنّها ليست ذات أعضاء أو أجزاء[٤].

---

١. نفس المصدر ٣ / ٢٣٦.

٢. انظر البغداديّ: **أصول الدين**، ص ٧٩.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٥.

٤. نفس المصدر ٥ / ١٦٤.

المبحث الرابع: تنزيه الله عن الحلول والاتحاد

الحلول صورة من صور الاتّحاد، وإن كان الاتّحاد يعني اندماج الطبيعة الإنسانيّة في الطبيعة الإلهيّة حتّى تصير حقيقة واحدة. وإذا كانت الذات الإنسانيّة هي التي تصعد إلى الذات الإلهيّة وتندمج فيها، ففي حالة الحلول يحدث العكس، تنزل الذات الإلهيّة لتحلّ في المخلوق، ويصبحا حقيقة واحدة[1].

وقد ظهرت هذه المسألة في بدايتها عند الرواقيّين[2]، كما ظهرت عند النصارى، الذين يشير ابن أبي الحديد إلى آراء بعض فِرَقهم في هذه المسألة، فيقول: وذهبت النسطوريّة من النصارى إلى حلول الكلمة في بدن عيسىعليه السلام كحلول السواد في الجسم، أمّا اليعقوبيّة من النصارى فلا تثبت الحلول، وإنّما تثبت الاتّحاد بين الجوهر الإلهيّ والجوهر الجسمانيّ، وهو أشدّ بُعداً من الحلول[3].

أمّا في الفكر الإسلاميّ فيرى ابن أبي الحديد أنّ هذه المسألة ظهرت على يد الغلاة[4] في أمير المؤمنين عليّعليه السلام عندما قالوا:

---

١. الطويل، توفيق: في **تراثنا الإسلامي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥، العدد ٧٨، ص٨٦.

٢. عثمان أمين: **الفلسفة الرواقية**، ط٢، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩، ص١٥٣.

٣. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٢، وانظر القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٩٢.

٤. منهم النصيريّة والإسحاقيّة. انظر الرازي: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**،

أنّه تعالى قد حلّ في بدن أمير المؤمنين عليه السلام، واتّبعهم على هذه المقالة قوم من الصوفيّة كالحلّاجيّة[١] والبسطاميّة[٢].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه لم يكن كلّ الصوفية حلوليّة واتّحادية، بل إنّ أكثرهم مع جمهور المسلمين في أنّ الله منزّه من هذين النقصين، وقد قسّم الفخر الرازي الصوفيّةَ إلى ستّ فِرَق، كانت الخامسة منها فقط هي التي تقول بالحلول والاتّحاد[٣]، على حدّ تعبيره.

من جهة أخرى يؤكّد ابن أبي الحديد أنّ الذي يذهب إليه أصحابه المعتزلة وأكثر المسلمين والفلاسفة، نفي ذلك القول باستحالته عليه سبحانه[٤].

تحقيق: علي سامي النشّار، القاهرة ١٩٣٨، ص٧٣.

١. نسبة إلى الحسين بن منصور الحلّاج، الذي قال: **أنا الحقّ**. انظر تفصيلات الموضوع عند: نيكلسون، رينولد: في **التصوّف الإسلاميّ وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦، ص١٣١.

٢. نسبة إلى أبي يزيد البسطاميّ، الذي قال: **سبحاني ما أعظم شأني!** انظر نيكلسون: **في التصوّف الإسلامي**، ص٧٥، وكذلك العروسيّ، مصطفى: **نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني شرح الرسالة القشيريّة**، مطبوع ضمن الرسالة القشيريّة مع شرحها لزكريّا الأنصاريّ، جامع الدرويشة ١ / ١٠٩ ، وانظر أيضاً: ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٢.

٣. الزركان: **فخر الدين الرازيّ**، ص٢٧٦.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣١، ٥ / ١٦٤، وانظر رأي المعتزلة

وإذا كان معنى الحلول عند ابن أبي الحديد هو حصول العرَض في حيّز المحلّ، تبعاً لحصول المحلّ فيه، فما ليس بمتحيّز لا يتحقّق فيه معنى الحلول، وليس بأن يُجعلَ محلًّا أولى من أن يُجعلَ حالًّا[1]، فإنّه يُستدلّ على نفي حلوله سبحانه في جسد الإنسان، بوجوب وجوده تعالى، وكون كلّ حال في الأجسام ممكناً، بل حادثاً[2].

وفي موضع آخر يقدّم لنا دليلاً آخر على استحالة حلوله سبحانه في الأجسام، مفاده أنّه لو صحّ أن يحلّ فيها لم يُعقَل منفرداً بنفسه أبداً، كما أنّ السواد كونه غير حالّ في الجسم؛ لأنّه لو يُعقَل غير حالّ في الجسم لم يكن سواداً، ولا يجوز أن يكون الله تعالى حالًّا أبداً، ولا أن يلاقي الجسم، إذ ذلك يستلزم قِدم الأجسام، وقد ثبت أنّها حادثة[3]. وهذا الدليل أشار إليه جملة من متكلّمي الإسلام كالقاضي عبد الجبّار، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسيّ، والفخر الرازيّ، وابن المطهّر الحِلّيّ[4].

وبقيّة متكلّمي الإسلام على التوالي: القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٩١ ـ ٢٩٨، الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص٧٣، الرازيّ: **الخمسين** ٣٥٨، ابن المطهّر الحلّيّ: **الرسالة السعديّة**، ص٤٨.

١. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٨٢ ـ ٨٣، **التعليقات**، ورقة ٣٩١ أ.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣١.

٣. نفس المصدر ٥ / ١٦٤.

٤. انظر القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص٢٩٧، الشريف المرتضى:

ومن المهمّ جدّاً ـ هنا ـ الإشارة إلى أنّ ابن أبي الحديد يقدّم تعليلاً شخصيّاً لِما ذهب إليه الغلاة من القول بحلول جزء إلهيّ في بدن الإمام عليّ عليه السلام، مؤدّاه: أنّه نتيجة ما يشاهد الناس من معجزاته[1] وأحواله المنافية لقِوى البشر من جهة[2]، وما اعتقده هؤلاء من أنّه عليه السلام كان يُخبر بالمغيّبات حالاً بعد حال، وأنّ ذلك لا يمكن أن يكون إلّا من الله أو ممّن حلّت ذات الإله في جسده[3] من جهة أخرى. إلّا أنّ ابن أبي الحديد يردّ على هؤلاء بأنّ الإمام عليه السلام لا يقدر على ذلك إلّا بإقدار الله تعالى إيّاه عليه، ولكن لا يلزم من إقداره إيّاه عليه أن يكون هو الإله، أو تكون ذات الإله حالّة فيه[4].

وكان على ابن أبن أبي الحديد أن يستشهد بكلام الإمام عليّ عليه السلام نفسه، الوارد في نهج البلاغة، الذي شرَحه ابن أبي

الأصول الاعتياديّة، ص٨٠ الشيخ الطوسيّ: **الاقتصاد**، ص ٧٣، الرازي: **الخمسين**، ص٢٥٦ ـ ٢٥، ابن المطهّر الحلّيّ: **كشف المراد**، ص٣١٨.

١. من الغريب أن يقول متكلّم معتزليّ ـ كابن أبي الحديد ـ بجواز ظهور المعاجز على يد غير الأنبياء عليهم السلام، ذلك أنّهم يجعلونها للأنبياء عليهم السلام فقط. انظر القاضي عبد الجبّار: **المغني** ج٢٠ ق ١، ص٧٣، الجويني: **الإرشاد**، ص٣١٦.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة ٥ / ٤** .

٣. نفس المصدر ٥ / ٧.

٤. نفس المصدر.

الحديد، إذ قال في جوابه لأحد أصحابه حين قال له: لقد أُعطِيتَ يا أمير المؤمنين عِلمَ الغَيب! فضحك عليه السلام، وقال للرجل، وكان كلبيّاً: ليس هو بعِلم غيب، وإنّما هو تعلُّمٌ من ذي عِلم، وإنّما علم الغيب عِلم الساعة، وما عدّده الله سبحانه بقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ...**﴾ [لقمان: ٣٤] ... فهذا عِلم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلاّ الله، وما سوى ذلك فعِلمٌ عَلَّمَه الله نبيَّه صلى الله عليه وآله فعلّمنيه، ودعا لي بأن يَعِيهُ صدري وتضطمّ عليه جوانحي[١].

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّ الشيعة الإماميّة والزيديّة ينكرون الحلول؛ لِقول الإمام عليّ عليه السلام نفسه: هلكَ فِيَّ رجلان: مُحِبٌّ غالٍ، ومُبغِضٌ قالٍ[٢].

أمّا الاتّحاد عند ابن أبي الحديد، فهو أن يُسلبَ العارف عند الصوفيّة، بعد أن يُعرِض عن ملاذّ الدنيا وطيّباتها، فلا يكون له شعور بها أصلاً، وإنّما يكون شاعراً بالقيّوم الأوّل سبحانه لا غير، وهذه درجة الاتّحاد، بأن تصير الذاتان ـ الإلهيّة والإنسانيّة ـ واحدة ... وهو مقام صعب لا تثبت العقول لِتصوّرِه واكتناهه.

على أنّ ما أشار إليه ابن أبي الحديد سابقاً من انفراد اليعقوبيّة

---

١. نفس المصدر ٨/ ٢١٥ .

٢. نفس المصدر ١٨ / ٢٨٢ .

من النصارى بالقول بالاتّحاد، يُفصّله في مكان آخر بقوله: إنّهم يرون أنّ الكلمة اتّحدت بعيسى عليه السلام فصارت جوهراً من جوهرَين، أحدهما إلهيّ والآخر جسمانيّ، كما أنّه أشار في نفس الموضع إلى أنّ قوماً من قدماء الفلاسفة ومنهم فرفريوس قد أجازوا الاتّحاد في نفس الأمر لا في ذات البارئ ـ دون أن يفصّل في ذلك ـ وأجازه أيضاً منهم مضن ذهب إلى أنّ النفس إنّما تعقل المعقولات لاتّحادها بالجوهر المفارق المفيض للنفوس على الأبدان، وهو المسمّى بالعقل الفعّال[1].

خلاصة الأمر: أنّ الاتّحاد هو أن تُمحى من الإنسان كلّ صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كلّ ما هو غير روحانيّ، متى تمّ ذلك يتّحد الإنسان بالله، حسبما يرى البسطاميّ ـ ٢٦١هـ ـ أمّا الحلول فهو أنّ الله تعالى قد حلّ في الإنسان وفي غيره من أجزاء هذا العالم، ولكن هذا العالم المشاهَد عدم زائل وشرّ محض. فإذا تجرّد الإنسان عن كلّ أثر من آثاره وصِفة من صفاته، يذهب المحلّ ـ وهو الجسم ـ ويبقى الحالّ ـ وهو الله تعالى ـ على ما يرى الحلّاج ـ ت٣٠٩هـ ـ.

---

١. نفس المصدر ٣ / ٢٣٤.

المبحث الخامس: أنّ الله غنيّ

معلوم أنّ صفة الغنيّ في حقّ الله تعالى محلّ اتّفاق بين المسلمين كافّة، فالله سبحانه ـ حسب تعبير ابن أبي الحديد ـ غنيّ عن كلّ شيء، ولا شيء من الأشياء بغنيّ عنه أصلاً[١].

والمراد بكون الله تعالى غنيّاً عند صاحبنا، هو أنّ كلّ شيء من الأشياء يحتاج إليه، وأنّه سبحانه لا يحتاج إلى شيء من الأشياء ألبتّة.

والظاهر أنّ الفلاسفة والمتكلّمين لم يعرّفوا الغنيّ فحسب، بل أشاروا أيضاً إلى الفرق بين غنى العبد وغنى الربّ، وهذا الأمر قد تنبّه ابن أبي الحديد إليه، حينما أشار إلى أنّ الغنيّ منّا مَن يستفيد من الغنى بسبب خارجيّ، وهو سبحانه غنيّ بذاته من غير استفادة أمر يصير به غنيّاً[٢]. ولذلك نراه في شرحه كلام الإمام عليه السلام: وأوصاكم بالتقوى، وجعَلها منتهى رضاه، وحاجته من خلقِه، يؤكّد أنّ لفظة حاجته وردت من باب المجاز؛ لأنّ الله تعالى غنيّ غير محتاج[٣]، على حدّ تعبيره.

إنّ كل ما أراد ابن أبي الحديد بيانه، في هذا الجانب، هو

---

١. نفس المصدر ٧ / ١٩٥ .

٢. نفس المصدر ١٣ / ٧١، وهذا ما نجده عند القاضي عبد الجبّار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٣١٣ .

٣. نفس المصدر ١٠ / ١١٩ .

التنبيه إلى أنّ غنى الله بنفس ذاته الواجبة الوجود، لا كالأغنياء منّا، مستفيداً للغنى من الخارج، وإلّا لزم كون الله تعالى ناقصاً في ذاته، مستكملاً بغيره، وهو محال، وأيضاً فكلّ غنيّ فقد صار موجوداً بوجوده، وحصل له الغنى من كرم الله، ومُعطي الأشياء لا يكون فاقداً له ألبتّة.

المبحث السادس: تنزيه الله عن اللذّة والألم

ممّا يدلّل على أهميّة هذا الموضوع عند ابن أبي الحديد، أنّه أفرد له رسالة خاصّة، أسماها رسالة في اللذّة والألم، إلّا أنّني لم أتمكّن من الوقوف عليها، بالرغم من وجودها في المكتبة الوطنيّة في أنقرة، ممّا اضطرّني إلى الاعتماد على المتداول من مؤلّفات ابن أبي الحديد، التي صرّح فيها بأنّ المعتزلة وأكثر العقلاء من أهل الملّة وغيرهم ذهبَت إلى نفي اللذّة والألم عنه تعالى، والقول باستحالته عليه سبحانه، وذهبت الفلاسفة[١] إلى جواز اللذّة عليه، وقالوا: إنّه ملتذّ بإدراك ذاته وكماله؛ لأنّ إدراك الكمال هو اللذّة أو سبب اللذّة، وهو تعالى أكمل الموجودات، وإدراكه أكمل الإدراكات، وإلى هذا القول ذهب محمّد الغزالي ـ يقصد أبا حامد ـ من الأشعريّة[٢].

---

١. راجع الإيجيّ: **المواقف** ٨ / ٣٨ .

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٤

والواقع أنّ هذا الدليل الذي ذكره ابن أبي الحديد ليس من مختصّات الغزاليّ[١]، كما قال ابن أبي الحديد آنفاً، بل سبقه إليه كلّ من الفارابيّ وابن سينا: فالأوّل قال: كلّ إدراك فإمّا أن يكون لِملائم أو غير ملائم... واللذّة إدراك الملائم، والأذى إدراك المنافر[٢]. أمّا الثاني فقال: الواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال... أعظم عاشق ومعشوق ولاذٌّ وملتذّ: فإنّ اللذّة ليست إلّا إدراك الملائم، والأوّل أفضل مدرِك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك، فهو لاذّ وملتذّ[٣].

ورأي ابن أبي الحديد ـ على وفق المتداول من مؤلّفاته في هذه المسألة ـ يتّضح من خلال إشكاله على ما أفاده الفخر الرازيّ في هذا المجال، فالرازيّ عندما يصرّح بأنّ لَذّته تعالى إن كانت قديمة، وهي داعية إلى فعل الملتذّ به، وجب أن يكون موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده؛ لأنّ الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود، ولا مانع، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاده ـ الملتذّ به ـ محال، وإن كانت حادثة كانت محلّ الحوادث[٤].

---

١. انظر الغزاليّ: **مقاصد الفلاسفة**، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

٢. الفارابيّ: **فصوص الحكم** ضمن الرسائل ط ١، مصر ١٣٢٥هـ ، ص١٤.

٣. ابن سينا: **إلهيات الشفاء** ٢ / ٣٦٩، وقارن: **النجاة**، ص ٢٨٢ .

٤. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٠ .

وإشكال ابن أبي الحديد على ما ذكره الرازيّ هو أنّ هذا معارَض على أصل الرازيّ بالقدرة والإرادة القديمتين، فإنّ باعتبارهما يوجد الفعل، وقد كانتا موجودتين قبل حدوث الحوادث،وفي ذلك وجود العالم قبل أن وجد، فإن قال ـ الرازيّ ـ أنا أجعل السبب في وجود وجد بالقدرة والإرادة، تعلّقَها في الوقت المخصوص، قيل له: ذلك الوقت إن يكن شيئاً موجوداً لم يكن له أثر في اشتراط حدوث الحوادث محقّقة، وإن كان شيئاً له وجود فالسؤال عائد في الوقت بعينه لِمَ اقتضت القدرة والإرادة إحداثه حيث حدث، وقد كانتا موجودَتين[1].

وعندما يرى الرازيّ أنّ العقل لا يدلّ على استحالة كونه تعالى موصوفاً بها ـ اللذّة والألم ـ بل الإجماع يدلّ على أنّه تعالى لا يلتذّ ولا يألم بشيء[2]، فإنّ ابن أبي الحديد يعتقد أنّ قياس قوله هذا يقتضي أن يكون تعالى في العقل أن يشتهي وينفر ويحزن ويخجل، وأن يكون الإجماع فقط منَع من كونه تعالى موصوفاً بذلك، والإجماع عند الرازيّ لا يفيد إلّا الظنّ؛ لأنّ أدلّته غير قطعيّة عنده، فما ظنّك بمن هذا اعتقاده[3]؟

---

١. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٣٩٣ أ ـ ب .

٢. الرازيّ: **المحصّل**، ص ٢٣٠ .

٣. ابن أبي الحديد: **التعليقات**، ورقة ٤٦٢ أ، وبخصوص الظنّ عند الرازيّ، هذا ما

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أنّ المحقّق الطوسيّ ـ نصير الدين ـ علّق على ما أفاده الرازيّ آنفاً، تعليقاً أوضح من تعليق ابن أبي الحديد، عندما أشار إلى أنّ الإجماع حاصل، ونفي الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان؛ لأنّ الألم إدراك منافٍ، ولا منافي له تعالى[١].

المبحث السابع: تنزيه الله عن الكيفيّات المحسوسة

الكيفيّات، بحسب رأي ابن أبي الحديد، هي الألوان والطعوم وغيرها، والأشكال والمعاني، وما يجري مجرى ذلك[٢]. والمسلمون كافّة متّفقون على أنّ الله سبحانه لا لون له ولا طعم ولا رائحة[٣]، لذلك يستدلّ ابن أبي الحديد على تنزيه الله عن الكيفيّات عموماً بقوله: إنّ مَن جعلَه مكيَّفاً جعلَه ذا هيئة وشكل، أو ذا لون وضَوء، ومتى كان كذلك كان جسماً ولم يكن واحداً؛ لأنّ كلّ جسم قابل للانقسام، والواحد حقّاً لا يقبل الانقسام[٤].

وهذا الاستدلال قريب من استدلال الرازيّ القائل: إنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والأجسام قابلة للحوادث كالطعم والرائحة، فهي حادثة، ولكنّ البارئ غير حادث، فيمتنع

يجده الباحث في كتب الرازيّ الأصوليّة كالمحصول وغيره، فلاحظ.

١. نصير الدين الطوسيّ: **تلخيص المحصّل**، ص ٢٣١.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٩ / ١٥١.

٣. الإيجيّ: **المواقف** ٨ / ٣٨.

٤. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٦٩.

أن يكون قابلاً للحوادث[١].

ولا يفوتنا أنّ ابن أبي الحديد قد أكّد على أنّه لم يصرّح أحد من العقلاء قاطبة بأنّ الله تعالى متلوّن، وإنّما ذهب قوم من أهل التشبيه والتجسيم إلى أنّه نور، فإذا أبصرَته العيون وأدركَته أبصرَت شخصاً نورانيّاً مضيئاً[٢].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ ابن أبي الحديد إنّما ينطلق في تنزيه الله عن الكيفيّات، باعتبار أنّ التكييف منافٍ للتوحيد[٣]؛ لأنّ الكيفيّات بأقسامها الأربعة المحسوسة والاستعداديّة والنفسانيّة والمختصّة بالكميّات، هي الأقسام الثابتة للكيف بالحصر العقليّ أو الاستقرائيّ، من أقسام العرَض، والعرَض هو الموجود الحالّ في المحلّ على وجه الاختصاص الثابت، أي يكون أحد الشيئين بالنسبة للآخر، بحيث يكون مختصّاً به على وجه يوجب ذلك الاختصاص، كون الأوّل نعتاً والثاني منعوتاً، كما في السواد بالنسبة إلى الجسم: فإنّ اختصاصه به أوجب اتّصافه به، فيقال: جسم أسوَد، فلو كان الله موصوفاً بالكيف ـ بأيّ قسم من أقسامه ـ لزم اقترانه به، والمقارنة بين الموصوف والوصف مستلزم للتثنية المنافية للتوحيد.

---

١. الرازيّ: **الخمسين**، ص ٣٦٠.

٢. ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة** ٣ / ٢٣٤.

٣. يقول الإمام عليّ عليه السلام: ما وحّده مَن كيّفه. انظر: **شرح نهج البلاغة** ١٣ / ٦٩.

الخاتمة

تُعَد مسألة الوجود الإلهيّ من أبعد المسائل غوراً، وأصعبها تصوّراً وإدراكاً، وأعضلها حلّاً؛ لارتفاع كعبها عن المسائل العامّة التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولةِ التي تألفها النفوس، وتعرفها القلوب، وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به، نتيجة التنوّع الفكريّ الذي فُطِر عليه الإنسان من اختلاف أفراده من جهة البُنية، وما أدّى إليه من اختلاف أعضاء الإدراك في أعمالها، ثمّ تأثير ذلك في الفَهم والتعقّل، من حيث الحدّة والبلادة، والاستقامة والانحراف.

وعلى أساس ما تقدّم، فقد توصّلتُ إلى النتائج الآتية:

أوّلاً: الجانب المنهجيّ

إنّ مدرسة الاعتزال تمثّل في الفكر الإسلاميّ طبقة متميّزة، وكان منها علماء في التفسير وأدباء وأئمّة في النحو، وأعلام مشهورون في علم الكلام، تشير مؤلّفاتهم إلى ثروة فكريّة ضخمة ونشاط عقلي متميّز وحيويّة علميّة، يشهد لها القاصي

والداني أوتيَتها مدرسة الاعتزال، ومن هؤلاء العلماء ابن أبي الحديد.

كان ابن أبي الحديد ـ نتيجة جمعه بين اللغة والكلام ـ يفسّر القرآن تفسيراً يتّفق ومنهج أصحابه المعتزلة، أي تفسيراً يتضمّن الوجوه المعنويّة المحتملة لمعاني النصّ القرآني.

اتّخذ ابن أبي الحديد من الكلمات الواردة في خطب الإمام علي عليه السلام العقائديّة عناوين ليجعلها أساساً لمسائل كلاميّة متعدّدة.

تناول ابن أبي الحديد معظم المباحث الكلاميّة المشهورة، التي تناولها شيوخه السابقون، أمثال الجاحظ والعلّاف والنّظّام والجبّائيَّين ـ أبي علي وأبي هاشم ـ والقاضي عبد الجبّار، في كتبهم الكلاميّة، بدءً من الإلهيّات وانتهاءً بالأخرويّات، إلّا أنّنا نسجّل له اهتماماته الفلسفيّة المتميّزة، التي أفصح عنها من خلال **تعليقاته على محصّل الأفكار للفخر الرازيّ**، كما أنّ إشارته في شرح نهج البلاغة، وتعليقاته على المحصّل، إلى اشتغاله بعلم الكلام، على يد أساتذة مشهورين، أو تنويهه عند البحث في كلّ مسألة كلاميّة، بقوله: **وهذا ما هو مذكور في كتبنا الكلاميّة**، لَدليل آخر على شخصيّته الكلاميّة المستقلّة.

عند نقل ابن أبي الحديد بعض نصوص **محصّل الأفكار**، لا نجد نقلاً حرفيّاً من ابن أبي الحديد، إنّما نجد توافقاً في المصطلح أو المضمون، مع اختلاف في ترتيب الألفاظ والجمل،

وهذا يدلّ على قوّة فَهم ابن أبي الحديد، وهضمِه لأفكار الفخر الرازيّ الواردة في **محصّل الأفكار**.

عدم ورود اسم **ابن رشد** في مؤلّفات ابن أبي الحديد، المتداولة بين أيدينا، وربّما يكون السبب في ذلك هو أنّ الأوّل في المغرب، وابن أبي الحديد في بغداد، أو أن يكون الفارق الزمنيّ بين وفاة الأوّل والثاني، الذي يتجاوز النصف قرن تقريباً هو السبب في عدم استطاعة ابن أبي الحديد على الاطّلاع على كتب ابن رشد، في حين أنّنا نجد مثلاً ذِكر الغزالي في أغلب المواضع الفلسفيّة والكلاميّة التي أوردها ابن أبي الحديد في مؤلّفاته، و ربّما كان السبب هو الفارق الزمنيّ الكبير الذي سمح لابن أبي الحديد بالاطّلاع على مؤلّفاته من جهة، أو كون أنّ الغزالي قد مكث وقتاً ليس بالقصير في بغداد، موطن ابن أبي الحديد.

سار ابن أبي الحديد على مسلك أصحابه المعتزلة في معظم الأدلّة العقليّة والنقليّة التي يعضد بها آراءه، وبتعبير أدّق فإنّي وجدتُ أسلوبه التعبيريّ في عرض الأدلّة يقارب أسلوب القاضي عبد الجبّار، وهذا ما نجده خصوصاً في عرضه أدلّة الصفات الإلهيّة: العقليّة منها والنقليّة.

ثانياً: الجانب الفكري

يؤكّد ابن أبي الحديد أنّ الوجود ينقسم بالاعتبار الأوّل إلى

قسمين: واجب وممكن، وكلّ ممكن لابدّ أن ينتهي إلى الواجب، وذلك الواجب الوجود الضروريّ الذي لابدّ منه، هو الله تبارك وتعالى.

فيما يخصّ أدلّة وجود الله، كان استدلاله وفق مسلكي الفلاسفة والمتكلّمين، فمن المسلك الأوّل: استدلّ بدليل الواجب الوجود لِذاته، ومن الثاني: استدلّ بدليلَي الحدوث والعناية والاختراع، مضافاً لِما يراه ـ بحسب استقرائه ـ أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد انفرد بدليل الحركة، الذي أخذه المتكلّمون منه، على حدّ تعبيره.

الوجود عارض على الماهيّة ـ من وجهة نظر ابن أبي الحديد ـ وإمكانه ثابت له، فهو متأخّر عن الوجود، مع أنّ الوجود يتأخّر عن الإمكان، أمّا تقدّم الإمكان على الوجود؛ لأنّه وصفٌ له، وأمّا الوجود متأخّر عن إمكانه؛ لأنّ الإمكان لابدّ من أن يكون قبل الوجود، إنّما يتحقّق الوجود إذا كان ممكناً، فالإمكان متأخّر عن الوجود.

كما يرى أنّ الماهيّة تقبل الوجود، وهو عارض عليها، والقابل متقدّم على المقبول عقلاً، ومعنى تقدّم الماهيّة على الوجود أنّها موجودة قبل الوجود، وهي إنّما توجد بنفس دليل الوجود المتأخّر، وإلّا لزم أن يكون للماهيّة وجودان: الأوّل، حينما تكون الماهيّة قابلة، والثاني، حينما تتّصف بالوجود العارض عليها.

فيما يخصّ دليل الحدوث، يرى ابن أبي الحديد أنّ كلّ ما لا يُعلَم بالبديهة ولا بالحسّ، فإنّما يُعلَم بآثاره الصادرة عنه، ولذا تراه يؤكّد ما عليه سابقوه من المتكلّمين ـ الأشعريّة منهم والمعتزلة ـ كالباقلانيّ والقاضي عبد الجبّار وأبي المعالي الجوينيّ والفخر الرازيّ، من أنّ الطرق إلى دليل الحدوث أربع: أولاها: الاستدلال بحدوث الأجسام، ثانيتها: الاستدلال بإمكان الأعراض والأجسام، وثالثتها: الاستدلال بحدوث الأعراض، ورابعتها: الاستدلال بإمكان الأعراض، لكنّه لم يتناول سوى ثلاث طرق هي: الأولى والثانية والرابعة.

يرى ابن أبي الحديد جواز إطلاق لفظة **ذات** على الله تعالى وإضافتها، كونها وردت في الشعر العربيّ القديم، وأنّها لفظة اصطلاحيّة، فجاز استعمالها لا على أنّها مؤنّث ذو، بل تُستعمل ارتجالاً في مسمّاها الذي عبّر عنه أرباب النظر الإلهيّ، وهذا يعني أنّ ابن أبي الحديد قد خالف القائلين بأنّ لفظة ذات لفظة تأنيث، والله تعالى منزّه عن الأسماء والصفات المؤنّثة، على حدّ تعبيرهم.

بخصوص علاقة الصفات بالذات، يرفض ابن أبي الحديد مبدأ الفصل بين صفات الله وذاته، باعتبار أنّ الله قديم، وأنّ القدم أخصّ صفاته، على حدّ تعبيره، لذلك انتهى إلى وحدة الذات

الإلهيّة، ونفي الصفات الزائدة عليها؛ لأنّها تؤدّي ـ حسب اعتقاده ـ إلى الشرك.

استدلاله على وحدانيّة واجب الوجود، وفق مسلكي الفلاسفة والمتكلّمين معاً، إذ استدلّ وفق مسلك الفلاسفة بدليل نفي التركيب، ووفق مسلك المتكلّمين بدليل التمانع.

وافق ابن أبي الحديد ما ذهب إليه أبو الحسين البصريّ في مسألة **تغيّر المعلوم يستدعي تغيّر العلم**؛ باعتبار أنّ العالِميّات تتجدّد في ذات الله بتجدّد الحوادث، ولا يلزم من تغيّر الصفات وتجدّدها تغيّر الذات نفسها، وهذه العالِميّات المتجدّدة هي صفات للذات يلزمها إضافات، فتتغيّر هي والإضافات معاً.

رفَض ابنُ أبي الحديد ما صرّح به أرسطو وأتباعه من الفلاسفة - كابن سينا وغيره - من أنّ الله لا يعلم الجزئيّات، وإنّما يعلم الكلّيّات التي لا يجوز عليها التغيّر.

فيما يخصّ تنزيه الله من الجهة والمكان، يستبعد ابن أبي الحديد ما نُسِب إلى محمّد بن الهيصم ـ متكلّم الكرّاميّة ـ من أنّه قال: أنّه تعالى في جهة فوق، وبينه وبين العرش بُعدٌ لا يتناهى؛ لأنّه ـ كما يقول ـ كان أذكى من أن يذهب عليه فساد هذا القول، من جهة، وأنّه لم يُرَ ذلك في شيء من تصانيفه، من جهة أخرى، وإنّما المتكلّمون حكوا عنه وأحالوا ذلك، وأنّ إطلاقه هذه الألفاظ جاء اتّباعاً لِما ورد في الكتاب والسنّة.

عدم دقّة ابن أبي الحديد في تشخيص القائلين بالتجسيم، أو الذين عدلوا عن القول به، أمثال هشام بن الحكم، وغيره. ممّا يعني الأخذ بقول الأسلاف من دون تمحيص، مُتَناسين أنّ الآراء يجب أن تؤخَذ من أفواه قائليها، أو ممّن هو مأمون في الحكاية عنهم.

وبالرغم ممّا ورد في النقطة السابقة للتدليل نتلمّس عنده استقلاليّة ـ إلى حدّ بعيد ـ في تفكيره، إذ وجدناه يؤيّد وجهة نظر مخالفي أصحابه المعتزلة في مسائل عدّة، أهمّها: **قدرة الله على الأشياء،** إذ يرى ابن أبي الحديد ما يراه أهل السنّة والجماعة، من أنّ كلّ مخلوق كان مقدوراً لله قبل حدوثه، وأنّ الأجسام كلّها كانت مقدورة له قبل أن يخلقها.

خالف ابن أبي الحديد أصحابه ـ معتزلة بغداد ـ في مسائل، أهمّها:

معرفة الله تعالى، التي قال عنها الجاحظ ـ ومن قبله أبو الهذيل العلّاف ـ بأنّها ضروريّة، إذ أكّد على أنّها معرفة استدلاليّة، وهذه الأخيرة لا يقدر عليها غير أهل العلم والكلام، ولذا لا تجب على الناس جميعاً.

حقيقة الله تعالى غير معلومة، ولا يمكننا معرفتها في الدنيا ولا في الآخرة، وبذلك وافق ضرار بن عمرو المعتزليّ، وخالف

جمهور أصحابه القائلين بأنّ حقيقة الله معلومة.

كون الله تعالى سميعاً، يرى ابن أبي الحديد أنّ معنى السمع والبصر هو **الإدراك**، وهذا ما عليه معتزلة البصرة، أمثال الجبّائيَّين وأصحابهما، في حين فسّرها معتزلة بغداد **بالعلم**.

المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات

١. ابن أبي الحديد، عزّ الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنيّ:

التعليقات على المحصّل، مصوّر نسخة جامعة استانبول، برقم ٣٢٩٧، مخطوط مكتبة الأستاذ علي محيي الدين، النجف الأشرف.

٢. رؤوف الشمّريّ:

الشريف المرتضى متكلّماً، رسالة ماجستير، جامعة بغداد ١٩٩٢.

٣. الصنعانيّ، يوسف بن يحيى:

نسمة السحر في ذِكر مَن تشيّع وشَعَر، مخطوط مكتبة الشيخ محمّد رضا فرج الله، النجف الأشرف.

٤. الغسّانيّ، إسماعيل بن العبّاس:

العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق: شاكر عبد المنعم، مطبوعة بالرونيو ١٩٧٠

٥. محيي الدين، علي جواد:

ابن أبي الحديد، سيرته وآثاره الأدبيّة والنقديّة، رسالة

ماجستير،جامعة القاهرة١٩٧٧.

٦. يونس، منذر جلّوب:

نظريّة واجب الوجود عند الفارابيّ، رسالة دكتوراه، جامعة الكوفة ١٩٩٥.

ثانياً: المصادر والمراجع المطبوعة

١. الآلوسيّ، حسام محيي الدين:

بواكير الفلسفة قبل طاليس، ط٣، بغداد ١٩٨٦.

حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين، ط٢، بغداد ١٩٨٦.

دراسات في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ط١، بغداد ١٩٩٢.

سقراط من خلال المصادر الغربيّة والحديثة، مجلّة كليّة الآداب جامعة بغداد، العدد ١١، حزيران ١٩٦٨.

فلسفة الكنديّ وآراء القدامى والمحدَثين فيه، ط١، بيروت ١٩٨٥.

٢. ابن أبي الحديد، عزّ الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنيّ:

شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دارإحياء الكتب العربيّة ١٩٦٥.

الفَلَك الدائر على المَثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفيّ، بدوي طبانة، ط٢، الرياض ١٩٨٤.

٣. ابن تغرى بردى، يوسف بن تغرى بردى بن عبد الله:

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط١، ١٩٣٣.

٤. ابن تيميّة، أحمد بن تيميّة الحرّاني:

منهاج السنّة النبويّة، مصر ١٣٢١هـ.

٥. ابن حزم، أبو محمّد عليّ بن أحمد:

الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل، ط١، القاهرة ١٣٢٠هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد:

المقدّمة، طبعة القاهرة، مطبعة مصطفى محمّد، بدون تاريخ.

٦. ابن خلّكان، أحمد بن محمّد بن أبي بكر:

وفيات الأعيان وأنباء أبناء هذا الزمان، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢.

٧. ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن محمّد:

مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، مع مقدّمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم، تحقيقه، مطبعة القاهرة، مصر ١٩٥٥.

٨. ابن الساعي، عليّ بن أنجب بن عثمان:

الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السّيَر، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد ١٩٣٤.

٩. ابن سينا، أبو عليّ الحسين بن عبد الله:

الإشارات والتنبيهات، مع شرحِهِ لنصير الدين الطوسيّ وقطب الدين الرازيّ، مطبعة الحيدريّ، طهران ١٣٧٩هـ.

التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدويّ، المكتبة العربية، القاهرة ١٩٧٣.

رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، للدكتورعبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥.

الرسالة العرشيّة، ضمن سبع رسائل، ط١، حيدر آباد ١٣٥٤هـ.

الشفاء ـ الإلهيّات ـ تحقيق: محمّد يوسف موسى وآخرون، القاهرة ١٩٦٠.

النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، ط١، بيروت ١٩٨٥.

١٠. ابن شاكر، محمّد بن شاكر بن أحمد:

فوات الوفيات، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر ١٩٥١.

١١. ابن الطقطقى، محمّد بن عليّ بن طباطبا:

الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلاميّة، مطبعة المعارف، مصر ١٩٢٣.

١٢. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ:

شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب، القاهرة ١٣٥٠ ـ ١٣٥١هـ.

١٣. ابن الفوطيّ، كمال الدين عبد الرزّاق بن أحمد:

تلخيص مجمع الآداب في معجم الألفاظ ج١ ق١ - ٤ تحقيق: مصطفى جواد، دمشق ١٩٦٢ ـ ١٩٦٧.

الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة منسوب إليه تحقيق: مصطفى جواد، بغداد ١٣٥١هـ.

معجز الآداب في معجم الألقاب، مطبوع في ذيل ج٤ شرح نهج البلاغة، القاهرة ١٣٢١هـ.

١٤. ابن المطهّر الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف:

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، طهران ١٣٣٨هـ.

الرسالة السعديّة، تحقيق: عبد الحسين محمّد علي، لم يذكر مكانا

الطبع ولا الناشر، بدون تاريخ.

كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، ط١، بيروت ١٩٧٩.

١٥. ابن النديم، محمّد بن إسحاق:

الفهرست، بيروت ١٩٧٨.

١٦. أبو الحسين البصريّ، محمّد بن عليّ:

كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمّد حميد الله وآخرون، ط١، دمشق ١٩٦٤.

١٧. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت:

الفقه الأكبر، ط٢، حيدر آباد ١٩٥٣.

١٨. أبو ريدة، محمّد عبد الهادي:

مقدّمة رسائل الكنديّ الفلسفيّة، القاهرة ١٩٥٠.

١٩. أبو الفضل إبراهيم، محمّد:

مقدّمة أمالي المرتضى، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧.

مقدمة شرح نهج البلاغة، تحقيقه، ط٤، دار إحياء الكتب العربيّة القاهرة ١٩٦٥

٢٠. أرسطو:

كتاب الطبيعة، ط٢، القاهرة ١٩٦٤ـ ١٩٦٥.

٢١. الإسفرائينيّ، أبو المظفر طاهر بن محمّد:

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فِرق الهالكين، مصر مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنّى ١٩٥٥.

٢٢. الأشعريّ، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل:

الإبانة عن أصول الديانة، مطابع جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة ١٤٠٠هـ.

اللمع في الرّد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر ١٩٥٥.

مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ط٢، منشورات فرانز شتايز١٩٦٢.

٢٣. الأعسم، عبد الأمير:

تاريخ ابن الريونديّ، ط١، بيروت ١٩٧٥.

الفيلسوف نصير الدين الطوسيّ مؤسّس المنهج الفلسفيّ في علم الكلام الإسلاميّ، ط٢، بيروت ١٩٨٠.

المصطلح الفلسفيّ عند العرب، ط١، بغداد ١٩٨٥.

٢٤. الإيجيّ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد:

المواقف في علم الكلام، مع شرحه للجرجانيّ وحاشية السيالكوتيّ، مصر ١٩٠٧.

٢٥. الباقلانيّ، محمّد بن الطيّب:

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمّد زاهد الكوثريّ، ط٢، القاهرة ١٣٨٢هـ

التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٤٧.

٢٦. البخاري، محمد بن إسماعيل:

صحيح البخاريّ، ط٢، المطبعة العثمانيّة المصريّة ١٣١٤هـ

٢٧. البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر:

أصول الدين، ط١، استانبول ١٩٢٨.

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت ١٩٨٧

٢٨. بيصار، محمّد:

في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط٣، بيروت ١٩٧٣.

٢٩. التفتازانيّ، سعد الدين مسعود بن عمر:

شرح العقائد النسفيّة، مع حاشية الكستليّ والخياليّ، مطبعة دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، بدون تاريخ.

شرح مقاصد الطالبيّ في علم أصول الدين، الأستانة ١٢٧٧هـ.

٣٠. جار الله، زهدي حسن:

المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧

٣١. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد:

التعريفات، ط١، بيروت ١٩٨٣

٣٢. جوزيف الهاشم:

الفارابيّ، ط١، دار الشرق الجديد، بيروت ١٩٦٠

٣٣. الجوينيّ، أبو المعالي عبد الملك بن يوسف:

الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، تحقيق: محمّد يوسف موسى، مصر ١٩٥٠.

الشامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت ريتر، ط١، القاهرة ١٩٦٠.

العقيدة النظاميّة، تحقيق: محمّد زاهد الكوثريّ، مصر ١٩٤٨

٣٤. حاجي خليفة:

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبع استانبول ١٩٤١

٣٥. خصباك، جعفر حسين:
العراق في عهد الإيلخانيّين، بغداد ١٩٦٨
٣٦. الخطيب البغداديّ، أحمد بن عليّ:
تاريخ بغداد، ط١، مصر ١٩٣١
٣٧. الخيّاط، أبو الحسين عبد الرحيم:
الانتصار والردّ على ابن الراونديّ الملحد، بيروت ١٩٥٧
٣٨. دي بـور:
تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيّة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، بدون تاريخ.
٣٩. الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد:
العلوّ للعليّ الغفّار في صحيح الأخبار وسقيمها، ط٢، القاهرة، بدون تاريخ.
٤٠. رؤوف الشمّريّ:
التأويل: النقل، العقل. إشكاليّة التأويل، مجلّة فضاءات، العدد ٩، سبتمبر ٢٠٠٣، ليبيا.
٤١. الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر:
الأربعين في أصول الدين ط١، حيدر آباد ١٣٥٣هـ
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشّار، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٣٨.
التفسير الكبير، المسمّى **مفاتيح الغيب**، ط٢، طهران، بدون تاريخ.
الخمسين في أصول الدين، مطبوع ضمن مجموعة مطبعة كردستان العلميّة مصر ١٣٢٨هـ.

المباحث المشرقيّة، مكتبة الأسديّ، طهران ١٩٦٦.

محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، وبذيله تلخيص المحصّل للفيلسوف نصير الدين الطوسيّ، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٤.

٤٢. الراوي، عبد الستّار عزّ الدين:

ثورة العقل، ط٢، بغداد ١٩٨٦.

العقل والحريّة، ط١، بيروت ١٩٨٠.

فلسفة العقل، ط٢، بغداد ١٩٨٦

٤٣. الرّسّي، القاسم بن إبراهيم:

كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ط١، مصر ١٩٧١.

٤٤. الزركان، محمّد صالح:

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة، دار الفكر ١٩٦٣

٤٥. السبكيّ، تاج الدين أبو نصر:

طبقات الشافعيّة الكبرى، ط١، المطبعة الحسينيّة، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٦. سهير محمّد مختار:

التجسيم عند المسلمين، مذهب الكراميّة، مطبعة شركة الإسكندرية، ط الأولى ١٩٧١.

٤٧. السيالكوتيّ، عبد الحكيم:

حاشية السيالكوتيّ على شرح المواقف للجرجانيّ، مطبوع المواقف للإيجيّ، مصر ١٩٠٧

٤٨. السيوريّ، المقداد بن عبد الله:

النافع ليوم الحشر شرح الباب الحادي عشر، مطبعة مصطفوي، طبع حجر، إيران، بدون تاريخ.

٤٩. شرف، محمّد جلال:

الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلاميّ، القاهرة ١٩٧١

٥٠. الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين:

الأصول الاعتقاديّة، ضمن نفائس المخطوطات، دار المعارف، تحقيق: الشيخ محمّد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٥٤.

جمل العلم والعمل، ط ١، ١٩٦٧.

الشافي في الإمامة، طبع حجر، إيران ١٣٠١هـ.

مجموعة في فنون من علم الكلام، ضمن نفائس المخطوطات، تحقيق: الشيخ محمّد حسن آل ياسين، ط ١، بغداد ١٣٥٥هـ

المحكم والمتشابه، طبع حجر، إيران ١٣١٢هـ

٥١. الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم:

الملل والنحل، مطبوع مع الفِصَل، ط ١، ١٣٢٠ ـ ١٣٢١هـ

نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، مطبعة المثنّى، بغداد، بدون تاريخ.

٥٢. الشهرستانيّ، هبة الله:

ما هو نهج البلاغة، مطبعة العرفان، صيدا، بدون تاريخ.

٥٣. الشيرازيّ، صدر الدين:

المبدأ والمعاد، طبع حجر ١٣١٦هـ

٥٤. الصاوي، عبد الكريم:

حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهيّة للدردير، مطبعة الاستقامة، مصر، بدون تاريخ.

٥٥. صبحي، أحمد محمود:

في علم الكلام، دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة ـ المعتزلة ـ ط٤، الإسكندريّة ١٩٨٢.

٥٦. الطوسيّ، محمّد بن الحسن الشيخ :

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ط١، النجف الأشرف ١٩٧٩.

التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العامليّ، ط١، النجف الأشرف ١٩٦٤

٥٧. الطويل، توفيق:

في تراثنا الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٧، الكويت ١٩٨٥

٥٨. عاطف العراقيّ، محمّد:

ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ط٥، مصر ١٩٨٤.

النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٦٨

٥٩. عبد الجبّار بن أحمد القاضي:

شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط١، مصر ١٩٦٥.

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق: فؤاد سيف، الدار التونسيّة للنشر ١٩٧٤.

المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق:

محمّد عمارة، ط١، مصر ١٩٧١

٦٠. **المغني في أبواب العدل والتوحيد:**

ج٤ **رؤية الله**، تحقيق: محمّد مصطفى حلمي، مطبعة مخيمر، مصر.

ج٧ **خلق القرآن**، ط١، مصر ١٩٦١.

ج١٢ **النظر والمعارف**، مطبعة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

ج١٤، القاهرة ١٩٦٥.

٦١. عثمان أمين:

الفلسفة الرواقيّة، ط٢، مكتبة النهضة المصريّة ١٩٥٩

٦٢. عرفان عبد الحميد:

دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة، مطبعة أسعد، بغداد، بدون تاريخ.

٦٣. العروسيّ، مصطفى:

نتائج الأفكار القدسيّة في بيان شرح الرسالة القشيريّة، ضمن الرسالة القشيريّة مع شرحها لزكريّا الأنصاريّ، دمشق، بدون تاريخ.

٦٤. الغرابيّ، علي مصطفى:

تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام عند المسلمين، ط٢، مصر ١٩٥٨

٦٥. الغزالي، أبو حامد :

الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، مطبعة حجازي، القاهرة، بدون تاريخ.

تهافت الفلاسفة، ط٤، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مطبعة الترقي، مصر ١٣١٩هـ

مشكاة الأنوار، مطبعة السعادة، مصر ١٩٠٧.

مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، مصر ١٩٦١.

المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة ١٩٦٠

٦٦. الفارابيّ، أبو نصر :

آراء أهل المدينة الفاضلة، ط١، دار القاموس الحديث، بيروت، بدون تاريخ.

التعليقات، ضمن الرسائل، طبعة حيدر آباد ١٣٤٦هـ

الدعاوى القلبيّة، ضمن المجموع، ط١، مصر ١٣٤٥هـ

فصوص الحكم، ضمن المجموع، ط١، مصر ١٣٢٥هـ

عيون المسائل، ضمن المجموع، ط١، مصر ١٣٢٥هـ

٦٧. فتح الله خليف:

مقدّمة كتاب التوحيد للماتريديّ، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠

٦٨. فلزر، سوسنّه ديفلد:

مقدّمة كتاب طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، بيروت ١٩٦١

٦٩. القاسم محمّد بن علي الزيديّ:

الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.

٧٠. القوشجيّ، علاء الدين عليّ بن محمّد:

شرح تجريد الكلام، طبع حجر ١٢٨٥هـ

٧١. الكراجكيّ، أبو الفتح محمّد بن علي:

كنز الفوائد، طبع حجر ١٣٢٢هـ

٧٢. كريسون، أندريه:

سقراط، ترجمة: بشارة صارجي، ط١، بيروت ١٩٨٠

٧٣. الكلاباذيّ، أبو محمّد بكر:

التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، مصر ١٩٦٠.

٧٤. الكندي، أبو إسحاق:

رسائل الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، للدكتور عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥.

رسائل الكنديّ الفلسفيّة، تحقيق: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربيّ، بيروت ١٩٥٠.

٧٥. الماتريديّ، أبو منصور محمّد:

كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠

٧٦. محمّد رمضان عبد الله:

الباقلانيّ وآراؤه الكلاميّة، ط١، بغداد ١٩٨٦

٧٧. محمود قاسم:

مقدمة كتاب مناهج الأدلّة ينظر: ابن رشد: **مناهج الأدلّة**.

٧٨. مدنيّ صالح:

الوجود، بحث في الفلسفة الإسلاميّة، ط١، بغداد ١٩٥٥

٧٩. مسكويه، أبو علي:

الفوز الأصغر، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
٨٠ مصطفى جواد:
أبو جعفر النقيب، مطبعة الهلال، بغداد، بدون تاريخ.
٨١ مطر، أميرة حلمي:
الفلسفة عند اليونان، ط٢، القاهرة ١٩٦٨
٨٢ معروف، ناجي:
تاريخ علماء المستنصريّة، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٥
٨٣ مغنية، محمّد جواد:
معالم الفلسفة الإسلاميّة، ط٢، بيروت ١٩٧٣
٨٤ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان:
أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ط٣، النجف الأشرف ١٩٧٣
٨٥ المنذريّ، زكي الدين عبد العظيم:
التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ١٩٧١.
٨٦ الموسويّ، موسى:
قواعد فلسفيّة، ط١، النجف الأشرف ١٩٧٨
٨٨ نادر، ألبير نصري:
فلسفة المعتزلة، مصر ١٩٥٠
٨٩ النسفيّ، أبو المعين:
بحر الكلام، بغداد ١٣٠٤هـ

٩٠. نصير الدين الطوسيّ:

تجريد العقايد، مطبوع مع كشف المراد للعلاّمـة الحلّـي، بيـروت ١٩٧٩.

تلخيص المحصّل، مطبوع مـع محصـل الأفكـار للفخـر الـرازي، بيروت ١٩٨٤.

شرح الإشارات، مطبوع مع **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، طهران ١٩٧٩.

٩١. نعمة محمّد إبراهيم:

خلق الكون بين القدم والحدوث، مجلّة كلّية الفقه، العدد٣ ١٩٨٩

٩٢. النيسابوريّ، أبو رشيد سعيد بن محمّد:

ديوان الأصول، ط١، مطبعة دار الكتب ١٩٦٩

٩٣. نيكلسون، رينولد:

في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفـيّ، مطبعـة لجنة التأليف ١٩٤٦.

٩٤. اليونينيّ، موسى بن محمّد:

ذيل مرآة الزمان، طبعة حيدر آباد ١٩٥٤ ـ ١٩٦١.

ثالثاً: المراجع الإنكليزية

1. Ibn ar-AL- Aasam, A. A :
- 1975 Al- Mutazilah. Beirut- Paris Riwandis Kitab Fadihat 1977.
2. AL- Alousi. H.M:
-The Problem of Greation in Islamik Thought. Baghdad- 1968.

الفهرس

الفصل الثاني

معرفة الله تعالى

٦٣_٨٦

الفصل الثالث

أدلّة إثبات واجب الوجود عند ابن أبي الحديد

٨٧_١٣٠

الفصل الرابع

الصفات الإلهيّة الثبوتيّة عند ابن أبي الحديد

١٣١_٢٢٠

الفصل الخامس

الصفات الإلهيّة السلبيّة عند ابن أبي الحديد

٢٢١_٢٧٨